Darstellung und Erläuterung
der
Kantischen Critik
der
Urtheilskraft.

Von
Friedr. Wilh. Dan. Snell,
ausserordentlichem Professor der Philosophie
zu Gießen.

Zweiter und lezter Theil,
welcher die Hauptpunkte der Critik der teleologischen
Urtheilskraft enthält.

Mannheim, 1792,
in der Hof- und Akademie-Buchhandlung
bei Schwan und Götz.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorerinnerung.

Die günstige Aufnahme, welche der erste Theil der Erläuterungen über die Critik der Urtheilskraft (der ästhetischen) gefunden hat, munterte mich auf, den Versuch zu wagen, auch über die Critik der teleologischen Urtheilskraft ein ähnliches Werkchen herauszugeben. Meine Absicht dabei ist vorzüglich auf solche Leser gerichtet, welche schon einigermaßen mit den Hauptideen der Kantischen Moralphilosophie bekannt sind. Diese werden gegenwärtige Erläuterung vielleicht dazu benutzen können, um sich das Studium der Critik der teleologischen Urtheilskraft dadurch zu erleichtern.

Wenn von Zeit zu Zeit Versuche gemacht werden, wichtige speculative Schriften mehr aufzuhellen, und die darin enthaltenen Wahrheiten immer mehr in Umlauf zu bringen, so glaube ich nicht, daß dieses Unternehmen an sich Tadel verdiene. Aber vielleicht ist es rathsam, in solchen Erläuterungen, (welche doch mehr für Anfänger, als für diejenigen bestimmt sind, die schon durch längeres Studium vertrauter mit der Wissenschaft geworden sind,) sehr abstracte und tiefgehende Speculationen vor der Hand noch zu übergehen. Dieses wird mich hoffentlich entschuldigen, daß ich von dem Inhalt des 77. und 78. §. und einiger andern hier nichts gesagt habe. Gießen, den 22. Jan. 1792.

Inhalt.

Einleitung. Begriff der teleologischen Urtheilskraft. — Inhalt derselben überhaupt. Sie enthält Betrachtungen über die innere und äussere Zweckmäßigkeit, und die Anwendung der Teleologie auf Theologie. — Interesse dieser Untersuchungen. — Unterschied des Verstandes, der Vernunft und Urtheilskraft. — Verschiedene Anwendungen der bestimmenden Urtheilskraft. — Reflectirende Urtheilskraft. — Unterschied der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft. — Ursache, warum ausser der mechanischen Verbindung der Naturdinge noch eine Verbindung nach Zwecken angenommen werden muß. Princip der Zweckmäßigkeit ist nicht constitutiv, sondern regulativ.

Analytik. Unterschied der formalen und materialen Zweckmäßigkeit. — Beispiele von for-

maler Zweckmäßigkeit aus der Geometrie. Sie ist objektiv, aber formal, weil sie absolut nothwendig ist. Sie ist in der Construction der Begriffe durch reine Anschauungen gegründet.

Materiale Zweckmäßigkeit ist entweder äussere oder innere. — Beispiele. — Naturzwecke sind von sich selbst Ursache und Wirkung zugleich. — Es sind organische Körper: 1) Sie erzeugen sich selbst der Gattung nach. 2) Sie erzeugen sich als Individua (wachsen ist keine mechanische Vergrößerung). 3) Alle Theile derselben stehen in wechselseitigem Einflusse, die Erhaltung eines Theils hängt von der Erhaltung der andern ab.

Unterschied des Mechanismus und der Technik der Natur. — Bei einem Naturzwecke wird 1) durch die Idee des Ganzen die Beschaffenheit der einzelnen Theile bestimmt, 2) ein Theil ist um der andern willen da, 3) die Theile entstehen durch die Organisation des Ganzen. — In einem organisirten Produkte der Natur ist alles wechselseitig Zweck und Mittel: nichts darin ist zwecklos. — Mechanische und technische Erklärungsarten der Na-

turprodukte dürfen nicht vermischt werden. — Maxime der äussern Zweckmäßigkeit: daß alles in der Natur irgend wozu gut sey. — Dieses ist ein regulatives Princip. — Der lezte Endzweck der ganzen Schöpfung kan durch keine physisch-teleologischen Untersuchungen gefunden werden.

Dialektik. Die Maximen der Urtheilskraft können den Maximen des Verstandes nicht widerstreiten, wenn sie nur als subjektivgültig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen werden. — Es muß unentschieden bleiben, ob in der übersinnlichen Natur das, was uns teleologisch verknüpft scheint, auch auf blossem Mechanismus beruhe oder nicht.

Die Antinomie entsteht aber, wenn wir diesen Maximen objektive Gültigkeit für die bestimmende Urtheilskraft beilegen. — Dogmatismus der Zweckmäßigkeit. — Idealismus und Realismus. a) Epikurisches System der Casualität. b) Spinozistisches System der Fatalität. c) Hylozoismus. d) Theismus. — Resultat.

Methodenlehre. I Abschnitt. Allgemeine Anmerkungen über die Methodenlehre.

Zweck und Inhalt derselben. — Teleologie gehört nicht zur Theologie, als ein Theil derselben: sondern sie ist Propädeutik der Theologie. — Untersuchung, ob der Ausdruck, Zweckmäßigkeit der Natur, schicklich sey. — Teleologie gehört nicht zur Physik. — Was ist teleologische Naturgeschichte? —

II Abschnitt. Von der Erzeugung der organischen Wesen.

Vereinigung mechanischer und organischer Kräfte bei der Erzeugung. — Systeme des Occasionalismus und Prästabilismus. Evolutionstheorie. — Epigenesis. — Gründe gegen die erstere und für die leztere.

Auszug aus Blumenbach's Werk über den Bildungstrieb. — Evolution ist entweder Panspermie oder Einschachtelung der Keime. — Die Keime liegen entweder bei dem Vater oder bei der Mutter. — Gründe aus der Erfahrung für die Epigenesis und gegen die Evolutionstheorie.

III Abschnitt. Von der äussern Zweckmäßigkeit, dem lezten Zwecke der Natur, und dem Endzwecke der ganzen Schöpfung.

Unorganische Dinge sind um der organischen willen da. — Mannigfaltige Verknüpfung der Mittel und Zwecke in der Welt. — Der Mensch ist lezter Zweck der Natur. — Gründe dafür, und Widerlegung eines Einwurfs. — Ist Glückseligkeit oder Cultur des Menschen lezter Zweck der Natur? — Zweierlei Arten der Cultur: 1) der Geschicklichkeit, 2) der Zucht. — Cultur ist nur lezter Zweck der Natur, aber nicht Endzweck. — Der Endzweck der ganzen Schöpfung ist die moralische Vollkommenheit vernünftig sittlicher Wesen.

IV Abschnitt. Von physischer und moralischer Teleologie in Beziehung auf die Beweise für das Daseyn Gottes.

Unterschied der Physicotheologie und Moraltheologie. — Verschiedene richtige Folgen der physischteleologischen Untersuchungen. — Können nicht zum Beweise für das Daseyn Gottes dienen.

Moraltheologie. — Idee des höchsten Gutes ist die Grundlage des moralischen Arguments. — Einwürfe und ihre Beantwortung. — Der moralische Beweis verhütet, daß Theologie nicht in Theosophie, Theurgie u. s. w. ausarte, und erweckt die Gefühle der Ehrfurcht, der Liebe und des Vertrauens zu Gott.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

Ehe wir uns zu der Critik der teleologischen Urtheilskraft selbst wenden, ist es nothwendig, zuvor die Absicht derselben im Allgemeinen zu bestimmen, damit sich der Leser vorläufig einen kurzen Begriff von dem Inhalte dieses Buchs machen könne. Dieser läßt sich ohngefähr auf folgende Art angeben. Teleologische Urtheilskraft ist das Vermögen des Menschen, die Zweckmäßigkeit sowohl einzeler Naturprodukte, als der Einrichtung der Natur überhaupt aufzusuchen und zu beurtheilen.

Nur eine geringe Aufmerksamkeit auf die Körper um uns, und auf unsere eigene Körper lehrt

Bayerische Staatsbibliothek München

uns, daß sich unzählig viele Anstalten und Verbindungen im Naturreiche auf gewisse Absichten beziehen lassen, warum sie so und nicht anders eingerichtet worden sind. Jede Pflanze enthält in ihrer inneren Structur eine Menge bewundernswürdiger Beziehungen auf gewisse Zwecke. Die Wurzeln und Blätter saugen durch feine Röhren Feuchtigkeit und andern feinen Stoff aus der Erde und Luft ein, die innern Röhren des Holzes führen diesen weiter durch die ganze Pflanze. Die Rinde schüzt sie; die Blüthen und Befruchtungstheile dienen zur Erhaltung der ganzen Gattung u. s. w. — Bei einem thierischen Körper sind diese Beziehungen auf Zwecke noch weit mannigfaltiger. Die Eingeweide, Knochen, Muskeln, Nerven, Einrichtung der sinnlichen Organe, des Gehirns, dienen alle zu gewissen Absichten. Es ist nichts im ganzen Baue des Körpers, welches nicht um des Ganzen willen da wäre, und in dieser Absicht seine besondere Structur erhalten hätte.

Ausser dieser innern zweckmäßigen Einrichtung einzeler Naturwesen finden wir ferner in der

äussern Verbindung der Natur überhaupt ausserordentlich vieles, was um gewisser Absichten willen so zusammenstimmt. Die Erde bringt mancherlei Nahrungsmittel für die Thiere hervor, manche Thiere dienen wieder andern zur Speise. Die Luft, das Wasser, der Wärmestoff ist überall verbreitet, um Pflanzen und Thiere zu erhalten. Die Umdrehung der Planeten um ihre Axen, ihr Lauf um die Sonne, die ganze Menge der unzählbaren Sonnensysteme scheinen durchgehends eine planmäßige Einrichtung des Weltganzen zu verrathen. Unter so vielen Beispielen, die hier angeführt werden könnten, mögen diese wenigen hinreichend seyn, zu zeigen, daß sich dem menschlichen Geiste in den teleologischen Untersuchungen ein unübersehbares Feld von nüzlichen und angenehmen Betrachtungen öffne.

Die Critik der teleologischen Urtheilskraft muß nun vor allen Dingen untersuchen, worin sich, nach dem Urtheile des Menschen, die innere Zweckmäßigkeit organischer Wesen von der äussern Zweckverbindung der Natur unterscheidet.

heit unsers Denkvermögens zu suchen ist. Welchen Vortheil gewähret dieses ferner zur genauern Unterscheidung der Wissenschaften, und zur Bestimmung des lezten Zwecks der Schöpfung überhaupt, wodurch wir den überzeugendsten Beweis für die Existenz eines allweisen und allgütigen Schöpfers erhalten? Dieses sind Gegenstände, welche unserer sorgfältigsten Prüfung würdig sind, und den wichtigsten Einfluß eines Theils auf die Kenntniß unserer Natur, andern Theils auf unsere Beruhigung und Besserung haben. Obgleich schon in der Critik der praktischen Vernunft viele dieser Untersuchungen bei Aufsuchung des höchsten Princips der Sittlichkeit vorgekommen sind; so ist es dennoch sehr erwünscht, daß Herr Kant sie hier noch einmal in Beziehung auf teleologische Principien dargestellt hat, um Wahrheiten von solcher Wichtigkeit auf allen Seiten zu begründen: sie erhalten immer desto mehr überzeugende Kraft, aus je mehr verschiedenen Gesichtspunkten sie angesehen werden.

Da wir es in diesem Werke nicht mit Principien des Verstandes, sondern der Urtheilskraft zu thun haben, (welche im ersten Theile der Critik der Urtheilskraft auf die Beurtheilung des Schönen und Erhabenen bezogen wurden, hier aber auf die Beurtheilung der Naturzwecke), so wird es nicht überflüßig seyn, in dieser Einleitung das eigenthümliche Geschäft der Urtheilskraft und ihr Verhältniß zu den andern Erkenntnißvermögen zu bestimmen. Doch werde ich mich kurz fassen können, weil ich auf den ersten Theil dieser Erläuterungen verweisen kan, wo in der Einleitung davon auch die Rede gewesen ist.

Der **Verstand** ist das Vermögen zu denken, oder nach bestimmten Begriffen den Stoff der sinnlichen Anschauungen zusammen zu fassen, damit Erkenntniß daraus werde. — Die **Vernunft** ist das Vermögen, die Regeln des Verstandes unter Principien zu bringen, und zu dem Bedingten in der Erfahrung das Unbedingte zu suchen, (sowohl nach theoretischem als praktischem Vernunftgebrauche). — Die **Urtheilskraft** ist

das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Sie liegt gleichsam in der Mitte zwischen Verstand und Vernunft, und macht den Uebergang von dem einen zu der andern. Sie ist das Vermögen, die besondern Fälle unter gewisse Regeln zu subsumiren, und zu bestimmen, ob sie darunter gehören oder nicht. Wenn die Regel oder das Princip gegeben ist, worunter das Besondere gebracht werden soll, so ist sie **bestimmend**.

Diese bestimmende Urtheilskraft kan in die **theoretische** und **praktische** eingetheilt werden; die erstere wieder in die **empirische** und **transscendentale**. Die empirische Urtheilskraft hat das Geschäft, die einzelen Erfahrungen unter die Verstandesbegriffe und Grundsätze zu bringen, die auch aus Erfahrung entstanden sind: man legt einem Subjekte in der Erfahrung einen Begriff bei, der auch empirischen Ursprungs ist, z. B. Eisen ist ein Metall, der Uranos ist ein Planet. Transscendental heißt sie, wenn sie überhaupt Anschauungen unter die reinen Verstandesbegriffe

subsumirt, z. B. jede Wirkung hat ihre Ursache. Die praktische Urtheilskraft beurtheilt Handlungen in concreto, welche sie unter die allgemeinen praktischen Regeln und Gesetze bringt. Diese mögen nun Regeln der Geschicklichkeit oder der Klugheit oder der reinen Sittlichkeit seyn, so bleibt das Verfahren der Urtheilskraft immer dasselbe. Sie prüft, ob diese oder jene Handlung zu der Regel oder zu dem Gesetze passe, d. i. ob sie klug, schicklich, sittlich gut sey oder nicht. Z. B. Wer gesund bleiben will, muß diese oder jene diätetische Regeln befolgen. Dieses ist der praktische Satz: in vorkommenden Fällen muß die Urtheilskraft prüfen, ob eine Handlung gegen diese Regel sey oder nicht. — Das reine Sittengesetz fordert, daß der Mensch so handeln solle, wie er wünschet, daß Jedermann in der Welt handele. Die Urtheilskraft muß aber in einzelen Fällen bestimmen, ob wir etwas thun oder unterlassen dürfen, und auf welche Art wir handeln müssen. Sie empfängt das allgemeine Gesetz von der praktischen Vernunft, und wendet dasselbige nur auf besondere Fälle an. Und in die-

ser Rücksicht heißt sie **bestimmend**, weil sie keine eigene Principien a priori hat, sondern dieselbige von dem Verstande und der Vernunft empfängt, und blos bestimmt, was darunter gehört. Wir bedürfen für diese Art der Urtheilskraft keiner besondern Critik, weil das, was sie Eigenthümliches hat, in der Critik der reinen theoretischen Vernunft untersucht worden ist.

Ganz anders verfährt die **reflectirende** Urtheilskraft, die zu dem Besondern, welches in der Erfahrung gegeben worden ist, ein allgemeines Princip suchen muß, worunter sie jenes subsumiren könne: oder wenn sie kein Princip anderswoher erhält, so muß sie sich selbst eines aufstellen, um das Mannigfaltige in der Erfahrung unter Einheit zu bringen. Es giebt unzählig viele verschiedene Formen in der Natur, welche nach einem Princip der Einheit geordnet und zusammen gefasset werden müssen. Aber die reinen Verstandesgesetze bestimmen nur das Allgemeine der Erfahrung. Von den übrigen mannigfaltigen Formen bleibt noch manches unbestimmt.

Dieses Princip entlehnt nun die Urtheilskraft nicht von der Erfahrung, (abstrahirt es nicht von besondern Fällen): denn es ist allgemein. Sie muß es also a priori aus sich selbst nehmen. Es ist ein subjektives, kein objektives, ein regulatives, kein constitutives Princip *).

Die Critik muß die Anmaßung der Urtheilskraft auf ein solches allgemeines Princip a priori weiter untersuchen. Hier wollen wir einstweilen bestimmen, was dieses für ein Princip sey.

Der Verstand giebt reine Grundsätze als Gesetze, nach welchen wir die Erscheinungen der Sinnenwelt erkennen müssen. Z. B. das Gesetz der Causalität, wo in abwärts gehender Reihe Ursachen mit Wirkungen verbunden sind u. d. gl. Dieses sind allgemeine Naturgesetze a priori, nach welchen der Verstand über die Sinnenwelt denken muß. Er lernt diese Gesetze nicht durch die Erfahrung, sondern er schreibt sie selbst der Natur vor.

---

*) Diese und ähnliche Ausdrücke bedürfen wohl keiner weitern Erklärung mehr für Leser, wie ich sie voraussetzen kan.

Der Stoff der Sinnenwelt muß sich nach seinen formalen Denkgesetzen fügen, wenn er Gegenstände erkennen soll. Die Urtheilskraft hat auch ein Princip a priori nöthig, um in das Mannigfaltige, welches der Verstand unbestimmt läßt, Einheit zu bringen. Um dieses zu finden, müssen wir uns nach der Analogie mit unserm Verstande und seinem gesetzgebenden Vermögen vorstellen, als hätte ein anderer (nicht unser) Verstand die besondern Gesetze gegeben, und nach gewissen Absichten eingerichtet. In der todten Natur kan kein Grund vorhanden seyn, daß alles darin so gut zusammenstimmet: blinder Mechanismus würket nicht auf Absicht, wenn er nicht von einem höhern Verstande darnach eingerichtet und geleitet wird. Ohne diese Vorstellung bliebe es für die reflectirende Urtheilskraft schlechterdings unmöglich, in die mannigfaltige empirische Naturgesetze Einheit zu bringen. Aber so bald wir uns die Wirksamkeit eines Verstandes bei der Einrichtung der Natur als nothwendige Bedingung denken, so wird die Einheit des Mannigfaltigen begreiflich. Doch ist

dieses nur ein subjektives Princip der Reflexion über die Natur, welches die Urtheilskraft blos zu dem Behufe annehmen muß, um über die Natur urtheilen, und das Besondere, nach allgemeinen Gesetzen geordnet, denken zu können, wozu sich in unserm Verstande kein Gesetz a priori findet. Wir setzen also voraus, daß ein höherer Verstand mit Absicht die besondern Einrichtungen der Natur, die sich aus den allgemeinen reinen Verstandesgesetzen nicht erklären lassen, zweckmäßig eingerichtet habe. Das Princip der Zweckmäßigkeit der Natur ist das Princip a priori, welches die reflectirende Urtheilskraft annehmen muß. (Man sehe die Einleitung zum ersten Theile, wo dieses weiter ausgeführt wird.)

Vorzüglich wichtig ist die Unterscheidung der reflectirenden Urtheilskraft in die ästhetische und teleologische. Im Allgemeinen kan man sagen, daß die erstere die Schönheit der Naturdinge, die leztere aber die Zwecke beurtheile, worauf sie nach ihrer besondern Einrichtung Beziehung zu haben scheinen.

Wenn wir Gegenstände der Natur durch sinnliche Anschauung oder dichterische Beschreibungen von derselben durch die Einbildungskraft auffassen: so ist öfters ein Gefühl der Lust mit dieser Auffassung verbunden, ohne daß wir den Gegenstand auf einen Begriff zu beziehen nöthig haben. Hier ist der Grund der Lust in keiner Erkenntniß von dem Gegenstande zu suchen, sondern durch das Auffassen werden Einbildungskraft und Verstand in ein freies Spiel, in eine gewisse zweckmäßig zusammenstimmende Thätigkeit versezt, die das Gefühl der Lust bewirkt. Also ist der Gegenstand zweckmäßig für unsere Urtheilskraft. Seine Zweckmäßigkeit ist nicht objektiv, (als ob sie an dem Objekte selbst wahrgenommen würde): sondern der Stoff, welchen das Ding zu unserer Vorstellung liefert, giebt die Veranlassung zu dem subjektiv zweckmäßigen Spiele der Erkenntnißkräfte. Ein solches Urtheil, das keine Beziehung auf einen vorhergehenden bestimmten Begriff hat, heißt ästhetisch, und der Gegenstand ist schön für uns. So ist die Rose schön, blos weil sie durch ihre

Form gefällt, ohne daß wir uns einen Begriff von ihr zu machen nöthig haben. Eben diese Bewandtniß hat es mit der Schönheit des menschlichen Körpers, einer Landschaft u. s. w. Die ästhetische Urtheilskraft ist also das Vermögen, die formale oder subjektive Zweckmäßigkeit durch den Geschmack (nach dem Gefühle von Lust und Unlust) zu beurtheilen.

Die objektive Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes ist die Uebereinstimmung der Form und Einrichtung desselben mit einem vorhergehenden Begriffe. Wir treffen solche bestimmte Begriffe von Zwecken, worauf das Ding bezogen wird, häufig in der Kunst der Menschen an. Z. B. wer eine Uhr, eine Wasserkunst u. d. gl. verfertigen will, stellt sich zuvor die Absicht dieses Kunstwerks vor, und wenn dasselbe hernach seiner Absicht, dem Begriffe, den er sich vorher davon machte, entspricht, so nennt er es zweckmäßig. Wir finden nun ferner bei gewissen Naturprodukten (organischen Körpern), eine Einrichtung, die nicht blos nach den mechanischen allgemeinen Natur-

gesetzen entstanden zu seyn, sondern welche als ein Produkt einer Causalität, die nach Zwecken schaffet, hervorgebracht zu seyn scheinet. Die teleologische Urtheilskraft sieht diese Dinge als zweckmäßig an, nach dem Begriffe, den sie sich von Zweckmäßigkeit überhaupt macht, und beurtheilt sie darnach. Sie ist also das Vermögen des Menschen, die objektive Zweckmäßigkeit der Natur logisch nach Begriffen zu beurtheilen.

Subjektive Zweckmäßigkeit findet sich bei schönen Formen der Dinge, welche wir nach dem subjektiven Princip der ästhetischen Urtheilskraft beurtheilen. Da also das Urtheil, daß etwas schön sey, eigentlich ein Vergnügen, eine Lust voraussezt, und dieses Vergnügen nur durch den Gegenstand veranlasset wird, indem dadurch Einbildungskraft und Verstand in ein freies Spiel gesezt werden: so ist Schönheit eine solche Eigenschaft mancher Dinge, die sich schon zum voraus erwarten läßt. Unter den vielen Produkten der Natur müssen doch wohl manche seyn, die ihrer Form nach durch Mannigfaltigkeit und Einheit

für die ästhetische Urtheilskraft vergnügend sind, und schön heissen können.

Betrachten wir dagegen die teleologischen Urtheile über die Natur, so haben dieselbige viel eigenes vor andern Urtheilen. Wir können nicht zum voraus erwarten, daß Dinge einander als Mittel zu Zwecken dienen. Denn durch die reine Verstandesform haben wir ein nothwendiges Gesetz in uns von der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen nach mechanischen Gesetzen. Nach dieser Form müssen wir uns die ganze Natur, und alle Veränderungen der Naturprodukte nothwendig verknüpft vorstellen. Wenn der Sturmwind eine Ziegel vom Dache wirft, daß sie zerbricht; wenn das Holz in dem Feuer verbrennt, manche Theile in die Luft verfliegen, andere als Asche zusammenfallen; wenn das Wasser Sand und Schlamm wegspült, und durch seine Kraft an einen andern Ort fortführt; wenn Thierkörper nach dem Tode in Fäulniß und Verwesung übergehen: so sind dieses Veränderungen, die nach dem Mechanismus der Natur (oder dem

Causalgesetze) zusammenhängen, und in vorhergehenden Ursachen gegründet sind.

Was berechtiget uns nun, noch ein Causalgesez nach Zwecken in der Natur zu erwarten? Es giebt viele Natureinrichtungen, die uns auf den Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit führen, z. B. daß die Gelenke unsers Körpers eine leichte Beweglichkeit desselbigen möglich machen; oder die Nerven dazu eingerichtet, und in einem Gewebe verknüpft sind, um uns den Stoff zu Vorstellungen von der sinnlichen Welt zuzuführen; ferner daß Thiere zu ihrer Vertheidigung gewisse Waffen erhalten haben; daß Verstümmelungen und Wunden durch natürliche Kraft des Körpers wieder zu heilen sind, und neues Fleisch sich wieder ansezt u. s. w. Diese Einrichtungen in manchen Naturprodukten scheinen auf gewisse Zwecke sich zu beziehen, und weil sie sich nach dem mechanischen Causalgesez nicht erklären lassen, so führen wir ein besonders Princip der Zweckmäßigkeit in die Natur ein. Der Begriff von Natur, welchen wir uns nach den allgemeinen Denkgesetzen

machen müssen, würde uns zu dieser Annahme nicht berechtigen, wenn wir nicht durch Erfahrung von gewissen Produkten der Natur angetrieben würden, ausser jenen allgemeinen Denkgesetzen noch ein besonderes Princip anzunehmen. Von diesem Begriffe der Zweckmäßigkeit ist nun noch folgendes zu bemerken.

1) Wir führen dieses Princip blos problematisch in die Natur ein, nicht um sie erklären zu wollen, sondern nur, um uns die Einheit der verschiedenen Naturveränderungen besser vorstellen, und über sie reflectiren zu können. Bei menschlicher Kunst sehen wir, daß sie immer auf gewisse Zwecke gehet. Der Mensch macht sich einen gewissen Begriff von einem Dinge, und sucht diesen durch Kunst zu realisiren. Nach diesem Vermögen vernünftiger Wesen, nach Zwecken zu handeln, bilden wir uns analogisch die Vorstellung von dem Princip der Zweckmäßigkeit in der Natur. Wir denken uns alsdann die Natur nicht mehr blos mechanisch, sondern technisch, d. i. die Wirkungen der Natur in organi-

schen Wesen können nicht als von blindem Mechanismus herkommend gedacht werden, sondern man muß sich noch eine andere Wirkungsart der Natur (oder eines Regierers derselben) denken, um diese Einrichtungen begreifen zu können.

2) Aber wir stellen uns die Natur selbst nicht als intelligentes Wesen vor, das absichtlich nach Zwecken wirkte. Denn wir entlehnen den Begriff von Zweckmäßigkeit von uns selbst, und tragen ihn auf die Natur über. Die Naturdinge selbst aber halten wir nicht für gleichartig mit uns, nicht für vernünftig, weil es widersprechend wäre der todten Materie diese Prädikate beizulegen. Die Vorstellung von Technik der Natur ist blos ein regulatives Princip, dem wir keine constitutive Gültigkeit, keine Wirklichkeit beilegen können. Unsere reflectirende Urtheilskraft bedarf dieses Princip nur zum Urtheilen über die Natur, (um Einheit in die Betrachtung der Naturdinge zu bringen): und dieses deswegen, weil wir mit dem mechanischen Princip nicht auslangen, um

uns die Möglichkeit der Entstehung gewisser Naturprodukte denken zu können.

3) So bald wir dieses Princip als constitutiv, als objektiv in der Natur gegründet, annehmen wollten, (so, daß wir ihr selbst eine Absicht auf Zwecke beilegten): so gehörte die Nachforschung über Technik der Natur oder Naturzwecke nicht mehr für die reflectirende, sondern für die bestimmende Urtheilskraft: dann müßte das Princip der Zweckmäßigkeit eben so ein reiner Verstandesgrundsatz seyn, als das mechanische Princip der Causalität, unter welches die Urtheilskraft die Erscheinungen blos subsumirte. Alsdann würden zweierlei Arten von Causalität in der Natur angenommen, welches doch nicht seyn kan. Es müßte folgen, daß wir uns die zweckmäßige Form der Gegenstände als nothwendig dächten, so wie mechanische Verbindung von Ursache und Wirkungen. So nothwendig wir uns vorstellen müssen, daß auf die Wirkung eines stoßenden Körpers eine Rückwirkung von dem gestoßenen folgt, oder daß eine Handlung eines

Menschen in Ursachen in der sinnlichen Welt gegründet sey; eben so nothwendig müßte es uns vorkommen, daß eine Pflanze diese bestimmte Form hat, daß einige Thiere zwei, einige vier, einige mehr Füsse haben, daß einige Thiere Eier legen, andere lebendige Jungen gebähren, daß der Ochs Hörner, der Eber Hauzähne, der Elephant einen Rüssel hat u. s. w. Das Gegentheil zu denken müßte uns ungereimt vorkommen. Alles dieses ist aber höchst zufällig, und obgleich diese Bildung uns zweckmäßig vorkommt: so mußte sie doch nicht nothwendig so seyn, sondern hätte auf mancherlei Art auch anders seyn können. Daher kan das Princip der Zweckmäßigkeit nicht constitutiv, wie das mechanische Causalgesez seyn, sondern wird nur als eine Bedingung angenommen, wenn wir über die Natur reflectiren wollen.

Analytik der teleologischen Urtheilskraft.

Der Begriff von Zweckmäßigkeit, welcher unserm teleologischen Urtheile zum Grunde liegt, muß vorerst genau bestimmt, und von andern, welche mit ihm verwandt sind, unterschieden werden. Es ist schon erinnert worden, daß wir es hier nicht mit der subjektiven Zweckmäßigkeit zu thun haben, welche für die ästhetische Urtheile über Naturschönheiten gehört, sondern mit der objektiven, welche sich auf die Dinge ausser uns beziehet. Diese objektive Zweckmäßigkeit kan entweder formal oder material seyn: die erstere finden wir bei solchen Naturbeschaffenheiten, welche sich a priori demonstriren lassen, z. B. bei arithmetischen und geometrischen Sätzen, und Gesetzen der reinen Naturwissenschaft. Die leztere bei Gegenständen, welche wir a posteriori durch die Erfahrung kennen lernen. Diese ma-

teriale ist es, welche für die teleologische Urtheilskraft gehört.

Was ist also formale Zweckmäßigkeit? Wir wollen dieses an einigen Beispielen von geometrischen Sätzen sehen, die sich aus dem Begriffe von einer Figur entwickeln. Wenn wir eine geometrische Figur in der reinen Anschauung nach einem gewissen Princip zeichnen, (oder uns gezeichnet vorstellen,) so entdecken wir bei weiterm Nachdenken darüber, daß sich durch dieselbige mancherlei andere geometrische Aufgaben auflösen lassen. Z. B. der Cirkel wird nach dem Princip construirt: wenn eine gerade Linie um den einen Endpunkt, welcher fest stehet, bewegt, und so vermittelst des andern Endpunkts eine krumme Linie beschrieben wird, so heißt dieselbige ein Cirkel. Durch diese Figur können viele andere Aufgaben aufgelöst werden. Man kan reguläre Vielecke hineinzeichnen, alle mögliche Arten von Triangeln: man kan durch ihn die Radlinie beschreiben, mancherlei Arten von geometrischen Monden, Spirallinien u. s. w. Zwei gerade Linien, die sich innerhalb des Cirkels schneiden, theilen sich nach der Proportion, daß das Rechteck aus den zwei Theilen der einen dem Rechtecke aus den zwei Theilen der andern

gleich ist. Eben so giebt der Triangel viele Auflösungen, die man aus dem Begriffe seiner Construction herleiten kan. Z. B. will man das Dreieck in gleiche kleinere Dreiecke theilen, so geschieht dieses durch drei Linien, welche die Winkel halbiren, und innerhalb des großen Dreiecks zusammenlaufen. Hieher gehören ferner die Lehrsätze von der Gleichheit und Aehnlichkeit der Triangel und ihre Anwendung auf die Messungen der Weiten und Höhen, und Ausmessung des Inhalts der Flächen. (Mehrere Beispiele von der Parabel und Ellipse führt der Autor an).

1) Diese Tauglichkeit der geometrischen Figuren zur Auflösung mancher Probleme ist nicht subjektive oder ästhetische, sondern objektive Zweckmäßigkeit: denn sie gehört nicht für den Geschmack, sondern für die Vernunft.

2) Aber sie ist nur formal und nicht material.

a) Die materiale Zweckmäßigkeit, welche sich bei Gegenständen der Erfahrung, z. B. Pflanzen, findet, ist ein Princip, welches wir nöthig haben, um die Möglichkeit des Gegenstandes selbst begreifen zu können. Wir nehmen sie an, weil solche Naturprodukte nach unserer

menschlichen Vorstellungsart oder Beurtheilung nicht durch blosse Mechanik entstehen können. Aber bei geometrischen Figuren ist der Gegenstand der reinen Anschauung dennoch möglich, wenn auch an gar keine Zweckmäßigkeit dabei gedacht wird.

b) Diese formale Zweckmäßigkeit ist schlechterdings nothwendig: sie gründet sich auf Anschauungen und Begriffe a priori, und gehört nicht zu den Naturzwecken, welche wir durch Erfahrung kennen lernen. Der Verstand bestimmt nach einem Begriffe eine Anschauung im Raume, als der reinen Form der Anschauung, wenn er eine Figur nach einem Princip construirt. Dieses giebt eine Einheit des Princips, aus welcher mancherlei Regeln a priori hergeleitet werden können: daher heißt diese geometrische Einheit zweckmäßig. Aber daß die Glieder eines thierischen Körpers zu einem organischen Ganzen verbunden sind, und daß eines das andere erhält, ist eine Zweckmäßigkeit von ganz anderer Art, weil sie nicht reine Anschauungen, sondern existirende Dinge betrift. Sie ist nicht formal, sondern material. Die Zusammenstimmung ist nicht absolut nothwendig, sondern zufällig: die Verbindung des Mannigfaltigen,

und die Beziehung auf Zwecke hätte noch auf tausendfache andere Art bestimmt werden können.

3) Die formale Zweckmäßigkeit erregt Bewunderung, aus dem Grunde, weil wir es nicht blos mit Begriffen, sondern mit reinen Anschauungen zu thun haben. Alle Regeln, welche in der Einheit einer Figur gegründet sind, folgen nicht aus dem blossen Begriffe von der Figur (nicht analytisch): sondern die Figur muß in der Anschauung construirt werden, und dadurch werden die Regeln synthetisch. Weil nun unser Verstand bei allem Denken das Bedürfniß hat, alles unter Regeln zu bringen, und hier die reine Anschauung eine Menge Regeln aus einfachen Principien darreicht; so scheint es, als ob, ausser uns, in dem Wesen der Dinge selbst ein Grund vorhanden wäre, daß die geometrischen Formen so zweckmäßig zu unserm Erkenntnißvermögen zusammenstimmen. Daraus wird begreiflich, warum Plato auf die Idee kam, als ob die formale Zweckmäßigkeit absichtlich zu unserm Gebrauche so eingerichtet, und in den übersinnlichen Dingen selbst, (nicht in unserer Vorstellungsart,) gegründet wäre. Er legt dem Gemüthe ein Vermögen bei, durch eine Art von

intellektueller Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen diese für sich bestehende Zweckmäßigkeit der Dinge zu erkennen. Aber die Critik des Erkenntnißvermögens lehret, daß diese Uebereinstimmung der Regeln nicht empirisch erkannt wird, sondern in den subjektiven Formen der Anschauung von Raum und Zeit ihren Grund hat; daß also die geometrische Zweckmäßigkeit des Cirkels, Triangels u. d. gl. nicht Beschaffenheiten von Dingen ausser uns, die für sich bestehen, sind: sondern blosse Vorstellungsart des Menschen, und daß wir diese Art von Zweckmäßigkeit selbst in die Anschauungen hineinbringen, nicht erst durch Erfahrung lernen. Indessen bleibt die formale Zweckmäßigkeit dennoch ein Gegenstand unserer Bewunderung, weil die Uebereinstimmung unsers Verstandes mit den Formen der sinnlichen Anschauung, wodurch reine Mathematik entstehet, unerklärlich ist.

4) Man kan nachfragen, ob die Eigenschaften der geometrischen Figuren und Zahlen schön genannt werden dürfen? Die Uebereinstimmung vieler Regeln in einem Princip der Construction (oder die formale Zweckmäßigkeit), kan nur durch den Verstand nach Begriffen eingesehen werden; es würde also nur uneigentlich geredet

seyn, wenn man sagen wollte, daß man schöne Eigenschaften an dem Cirkel oder andern Figuren entdeckt hätte. Denn Schönheit wird nur durch den Geschmack beurtheilt.

Der Begriff von objektiver materialer Zweckmäßigkeit wird von unserer Urtheilskraft nur alsdann angenommen, wann die Existenz einer Wirkung nicht für uns begreiflich ist, wofern wir der Ursache nicht eine Beziehung von besonderer Art beilegen, so daß die Ursache nicht blos die Wirkung hervorgebracht, sondern auch zu einem gewissen Zwecke hervorgebracht hat. Bei der formalen Zweckmäßigkeit in der reinen Mathematik betrachtet man die Dinge nicht als existirend, sondern nur als möglich; man redet nicht von Ursache und Wirkung. Aber bei der materialen muß immer das Verhältniß der Ursache zur Wirkung beurtheilet werden. Wenn wir die Wirkung uns nur unter der Bedingung als möglich vorstellen können, daß die Idee davon in der Ursache lag, so finden sich dabei Beziehungen auf Zwecke der Natur, welche objektiv und material sind.

Sie können aber als Zwecke für sich, oder als Mittel zu anderm zweckmäßigem Gebrauche angesehen werden. Die Pflanze gehört zur erstern

Art als organisches Produkt, zur andern Art als Nahrungsmittel für die Thiere. So fern also etwas zuträglich oder nüzlich für Menschen oder Thiere ist, heißt es relativ zweckmäßig. Diese relative heißt auch äussere Zweckmäßigkeit, und muß wohl von der innern, wo Dinge als Produkte der Natur für sich zweckmäßig sind, unterschieden werden.

In der ganzen Natur giebt es Einrichtungen und Anstalten, die zu unserer Nothdurft und Bequemlichkeit in Nahrung, Kleidung, Wohnung u. s. w. dienen. Wir finden Holz und Metalle, und andere Materialien zum Schiffbaue; der Magnetstein nuzt, um den Compaß, der die Schiffe durch die fernsten Meere leitet, zu verfertigen. Die Lage mancher Meere zwischen den festen Ländern und Inseln befördert das leichte Verkehr handelnder Nationen, welche durch ihre mannigfaltige Produkte einander wechselsweise sehr nüzlich seyn können. Die Anziehung des Mondes bewirkt Ebbe und Fluth: theils dadurch, theils durch Stürme, Meerströme u. s. w. wird die Fäulniß des Meerwassers verhindert. Die Schneegebirge enthalten einen reichen Schatz von Wasser, der sich, wenn im Sommer der Schnee schmelzt, in Ströme und Bäche ergießt,

wodurch die Fruchtbarkeit der anliegenden Gegenden, Handlung, Schiffahrt, Fischfang u. d. gl. befördert werden. Die Gewitter machen die Erde sowohl durch Erschütterung, als durch Regen fruchtbar. Die Winde vertreiben böse Dünste; bringen den Saamenstaub in die weiblichen Theile der Pflanzen; treiben bald Regenwolken herbei, bald verjagen sie sie wieder, je nachdem dem Lande feuchtes oder heiteres Wetter nöthig ist. Der Nordschein leuchtet den Bewohnern von Lapland und Grönland in der langen Winternacht. In heissen Ländern wachsen saftige, kühlende und erquickende Baumfrüchte; in kältern Ländern findet man Holz und Pelzwerk. Pflanzen dienen den Thieren, und diese andern Thieren oder Menschen zur Speise. Alle Naturprodukte auf der ganzen Erde sind in eine unendlich lange Kette mit einander verbunden, wo jedes Glied bald als Mittel, bald als Zweck kan angesehen werden.

Diese Beispiele könnten noch durch eine unendliche Menge von ähnlichen vermehrt werden. (Man sehe Reimarus Betrachtungen über die natürliche Religion, und über die Triebe der Thiere). Indessen können diese wenige schon hinlänglich zeigen, daß die Zweckmäßigkeit der

Dinge, wenn sie blos als Mittel betrachtet werden, zwar objektive und materiale, aber nur relative, und nicht innere Zweckmäßigkeit ist. Denn, wo innere Zweckmäßigkeit statt findet, da muß dieser Begriff deswegen angenommen werden, weil ohne ihn die Möglichkeit des Gegenstandes nicht gedacht werden kan. Z. B. ein Baum ist ein Naturprodukt, welches nicht durch Mechanismus so geformt ist, sondern dessen Entstehung wir uns unter dem Princip einer Technik der Natur, die auf Zwecke gehet, vorstellen müssen. Dieses ist innere Zweckmäßigkeit. Aber die Tauglichkeit eines Dings zum Gebrauche für andere Geschöpfe, z. B. der Baumblätter zum Futter für Thiere, ist nur relative Zweckmäßigkeit. Kant führt ein Beispiel vom Sande an, welcher von manchen Flüssen fortgeführt, und an den Küsten abgesezt, oder von der Fluth des Meeres ans Land gespület wird, wo hernach die Menschen Dämme anlegen, um das feste Land zu vergrößern, und die Sandfelder zu urbarem Boden umzuschaffen. Der Sand hat hier relativen Nutzen für die Menschen, aber er hat keine innere Zweckmäßigkeit, als ob der Sand für sich (die Wirkung aus der Ursache, dem Meere,) nicht könnte begriffen werden, ohne dem Meere

einen Zweck unterzulegen, und die Wirkung, den Sand, als Kunstwerk zu betrachten.

Wir haben also ein Merkmal, wodurch wir die Dinge als Naturzwecke, von allen andern Zwecken, worauf Dinge bezogen werden können, unterscheiden. Wenn nemlich das Ding so beschaffen ist, daß seine Entstehung, die Verbindung seiner Theile zum Ganzen, und die wechselseitige Wirkung des einen Theils in den andern nicht nach mechanischen Gesetzen kan begriffen werden: so ist das Ding ein Naturzweck. Wir können alsdann gar nicht begreifen, wie das Produkt nach allgemeinen Naturgesetzen möglich sey: wir können es nicht nach Anleitung der allgemeinen Verstandesgesetze (aus den Categorien) erkennen, so wie wir durch sie die übrige sinnliche Welt, und ihren mechanischen Zusammenhang erkennen. Daher müssen wir zur Entstehung der Naturzwecke Begriffe der Vernunft voraussetzen. Vernunft ist aber das Vermögen, nach Zwecken zu handeln, und was durch sie als möglich gedacht wird, muß als Zweck gedacht werden. Deswegen ist das Princip der Zweckmäßigkeit dasjenige, welches wir zur Entstehung gewisser Naturprodukte, als eine neue Art von Causalität annehmen müssen.

Wir wollen einige Beispiele von Gegenständen unserer Erfahrung gegen einander halten, um uns die verschiedene menschliche Vorstellungsart von der Entstehung derselben desto deutlicher zu machen. Fragen wir erstlich, wie die Steine, Berge, Seen, Wolken u. d. gl. entstanden sind; so können wir uns dieses sehr gut nach allgemeinen Naturgesezen erklären, oder wenn wir auch bei einigen die Art und Weise nicht einsehen, wie sie entstanden sind, so müssen wir uns diese Naturprodukte doch als Wirkungen von blossen mechanischen Kräften denken. Also finden wir in ihnen keine innere Zweckmässigkeit. — Zweitens, wenn wir in einem Walde einen viereckicht behauenen Baumstamm finden, so schliessen wir richtig, daß dieser von vernünftigen Geschöpfen zu einer gewissen Absicht (nach Vernunftbegriffen) also geformt worden sey. Wenn mitten in einer Wildniß ein silbernes Kettchen, ein goldener Fingerring, ein Beil u. d. gl. gefunden wird: so ist dieses ein sicheres Kennzeichen, daß Menschen daselbst waren, die diese Kunstwerke verlohren oder absichtlich hingelegt haben. Oder wenn Seefahrende an einer menschenleeren Küste Pfeile und Lanzen mit Eisen oder Fischknochen zugespizt, Neze

zum Fischfange, Hütten u. d. gl. finden: so schliessen sie mit Rechte, daß noch vor einiger Zeit Menschen da gewesen sind. Denn alle diese Dinge können nicht durch blosse mechanische Naturwirkungen entstehen. Also sind sie Kunstwerke, deren Entstehung einen Vernunftbegriff von gewissen Zwecken voraussezt. Ihre jezige Form ist ihnen nicht von der Natur, sondern von Menschen gegeben worden. — Drittens finden wir auch Naturprodukte, welche ohne Zuthun menschlischer Kunst innere Zweckmäßigkeit enthalten, nemlich organische Körper, Pflanzen und Thiere. Diese existiren dadurch als Naturzwecke, daß sie von sich selbst Ursache und Wirkung zugleich sind. Die organischen Körper haben nach dieser Bestimmung manches eigene an sich, das den unorganischen nicht zukommt.

1) Eine Pflanze wird durch den Saamen einer andern erzeugt, und sie erzeugt wieder andere von derselben Gattung. Also können wir die ganze Gattung einer Pflanzenart von sich selbst theils als Wirkung, theils als Ursache ansehen, da sie sich selbst immerfort erhält. Eben dieses findet bei den Thierarten statt. Aber ein Stein ist kein Produkt anderer Steine: denn,

daß sich Erdschichten zusammenhäufen, und nach und nach verhärten, ist eine mechanische Entstehungsart mancher Steinlagen. Er bringt auch keine andere von derselben Art hervor *).

2) Die Vergrößerung eines organischen Körpers ist nicht mechanisch, so wie etwa durch Wind Sandberge, durch Wasser Erdhügel zusammen geführt, oder durch Feuer Vulkane hervorgetrieben werden. Das Wachsen der Thiere und Pflanzen ist eine ganz andere Art von Vergrößerung. Der Baum zieht Säfte durch Wurzeln und Blätter in sich; aber er verarbeitet sie nach seiner Natur zu specifisch eigenthümlicher Qualität. Die Speisen und Getränke, welche der Mensch zu sich nimmt, werden in den Eingeweiden zu Nahrungssaft, Blut und festen Theilen bereitet, und setzen sich nach dem Princip der Organisation an, oder vertheilen sich im Körper. Der Stoff, welchen er von der Natur ausser sich erhält, wird in seinem Körper auf eine so eigene Art geschieden und gebildet, daß alle Kunst nicht vermögend wäre, wenn sie es auch

*) Die Crystallisation einiger mineralischen Produkte ist von der Organisation der Pflanzen und Thiere sehr verschieden, ob sie gleich einige Aehnlichkeit damit hat.

versuchen wollte, etwas ähnliches hervorzubringen. Kein Mensch ist im Stande, durch künstliche Anstalten nur ein Baumblatt oder Grashalmen zu verfertigen; noch weniger einen künstlichern organischen Körper durch Kräfte des Feuers und andere Arten von chemischen Scheidungen und Mischungen zu bilden.

Auf einem Boden können unendlich verschiedene Arten von Pflanzen neben einander gedeihen, und jede wächst nach ihrer Art, und verarbeitet den Stoff, welchen sie annimmt, nach ihrer eigenen Natur. Der Giftschwamm, der Rosenstock, der Klee, der Obstbaum, jeder nimmt flüßige und feste Theile in sein Wesen auf, die vorher zusammenlagen und vermischt waren; aber jeder scheidet und bildet sie, wie es seine Natur mit sich bringt. So viele verschiedene Thiere athmen von einerlei Luft, trinken von einerlei Wasser, genießen einerlei Speisen u. s. w. und diese Theile erhalten hernach so sehr verschiedene Modifikationen, nach den verschiedenen organischen Körpern, in welche sie aufgenommen worden sind. Auf einen Baum wird ein Reis von einen andern gepfropft, und dieses Reis scheidet die Säfte anders, und bringt nach dem ihm eigenthümlichen Organisationsprincip eine

andere Obstart hervor, als die übrigen Aeste des Baums.

3) Die Theile erhalten sich wechselweise. Jeder Ast, jedes Blatt erhält seine Nahrung und sein Gedeihen von der übrigen Pflanze. Die Pflanze selbst würde verdorren, wenn man sie mehrmals entblätterte, und ihr die Wirkung der Blätter entzöge. Jedes Glied des thierischen Körpers ist in einer solchen Verbindung mit den andern Gliedern, daß seine Funktionen auf den ganzen Körper Einfluß haben. Der Verlust einiger Glieder, der Verlust einer starken Quantität von Blut hat Folgen auf den Körper, (Schwäche, Krankheiten oder Tod).

Wenn die Rinde eines Baums verlezt wird, so heilt sie wieder zu; wenn ein Zweig abgeschnitten wird, so schießen wieder andere hervor; wenn ein Stück Fleisch ausgeschnitten wird, so sezt sich wieder neues an; der Verlust des Bluts wird durch anderes ersezt; so gar ganze Stücke von Nerven, welche ausgeschnitten werden, ersetzen sich nach dem Zeugnisse erfahrner Naturkundigen. (Mehreres hiervon weiter unten bei der Lehre von dem Bildungstriebe.)

Diese organische Wechselwirkung findet sich nicht bei Wasser, Steinen, Erdarten: bei dem

Verluste einiger Theile bleiben die andern, was sie sind.

Worin unterscheidet sich nun das Gesetz der Causalität bei organischen Körpern von dem andern, welches in dem Mechanismus der Natur gilt? Die Verbindung von Ursachen und Wirkungen, welche der Verstand denkt, weil er nach einem Grundgesetze a priori die sinnlichen Anschauungen in Zusammenhang bringen muß, macht eine oder mehrere neben einander fortlaufende Reihen von Ursachen und Wirkungen aus, die immer abwärts von den Gründen zu den Folgen gehen. Jede Wirkung sezt ihre Ursache voraus, aber die Wirkungen sind nicht gegenseitig wieder Ursachen von ihren eigenen Ursachen, sondern von andern abwärts gehenden Wirkungen. Z. B. wenn sich die wässerichten Dünste ungewöhnlich häufen, so fällt ein Platzregen, die Bäche und Ströme schwellen an, reissen Häuser fort, die zusammenfallenden Häuser erschlagen Menschen u. s. w. Wenn in einer Reihe von Kugeln die erste angestoßen wird, so stößt diese die zweite fort, diese die dritte, und s. w.

Dieses ist die Causalverbindung der wirkenden Ursachen. (Nexus effectivus.)

Aber die Causalverbindung nach Zwecken (nexus finalis) ist eine andere Art von Verbindung, wo die Reihe sowohl abwärts als aufwärts gehend betrachtet werden kan; wo jede Wirkung in anderer Rücksicht auch Ursache von ihren eigenen Ursachen, und jede Ursache auch Wirkung von ihren eigenen Wirkungen ist; wo also durchgängige Wechselwirkung zu finden ist. Die obigen Beispiele von den Blättern des Baums und den Gliedern der Thiere können zur Erläuterung dienen.

Aus dieser Unterscheidung der beiden Arten von Causalität folgt die genauere Bestimmung der leztern.

1) Wenn ein Ding als Naturzweck beurtheilt werden soll, so müssen wir uns vorstellen, als sey durch die Idee des Ganzen die Beschaffenheit der einzelnen Theile und ihre Verbindung bestimmt. Dadurch legen wir aber der Natur selbst keine nach Absichten wirkende Causalität wirklich bei: sondern nur zum Behufe unserer Reflexion über die Natur ist es nöthig, sich die Sache einstweilen so vorzustellen. Wenn wir ein Naturprodukt als Zweck ansehen, so sezt dieses eine Idee des Ganzen voraus, nach welcher das Mannigfaltige in dem Dinge gebildet und ver-

bunden seyn muß. Sollte z. B. ein Eichbaum entstehen: so müssen wir uns vorstellen, daß die Gestalt seines Stamms, seiner Aeste, Blätter, Wurzeln, und die Verbindung dieser Theile durch die Idee von dem Ganzen vorher bestimmt werden mußten; sonst hätte kein Eichbaum entstehen können.

2) Bei einem Naturzwecke wird auch jeder Theil durch die andern bestimmt, und bestimmt wieder die andern, d. i. ein Theil ist um der andern willen da, und zwar in der Form, die er hat. Weil Einheit in das Mannigfaltige des Naturzwecks durch die Idee des Ganzen gebracht werden muß; so muß das Mannigfaltige selbst in wechselseitiger Beziehung stehen, damit das Ganze als zweckmäßig bestehen kan.

3) Endlich wird auch erfordert, daß die Theile eines Naturzwecks nicht nur um der andern und des Ganzen willen, sondern auch durch dasselbe da seyen. Denn wäre nur das erstere allein, so würde sich ein zweckmäßiges Naturprodukt nicht von einem zweckmäßigen Kunstprodukte unterscheiden. Alsdann wäre eine Pflanze oder ein Thier eine Maschine so gut wie eine Uhr, Orgel, Mühle u. d. gl. Einem solchen Werke der Kunst liegt auch

eine Idee zum Grunde, die das Ganze und jeden einzelnen Theil bestimmt; ferner werden auch nach dieser Idee die Theile wechselsweise, ihrer Form und Verbindung nach, von dem Künstler bestimmt, oder ein Theil ist um des andern willen da. Aber die Maschine hat nur bewegende Kraft, so daß eine Feder, ein Gewicht oder anderes Princip der Bewegung das Ganze treibt, und um deswillen muß das Ganze zusammenpassen.

Natur ist nicht Kunst, und wenn in der erstern selbst die Ursache von der zweckmäßigen Verbindung liegt: so müssen die Theile als Organe betrachtet werden, welche sich wechselsweise hervorbringen und bilden. Die Materie, welche von aussen hinzu kommt, wird durch eine bildende Kraft in dem Naturprodukte organisirt: die verlohrnen Theile werden durch diese Kraft wieder ersezt, und wenn eine Unordnung in einzelnen Theilen entstehet (wie bei manchen Krankheiten der Thiere): so hilft diese Kraft die Ordnung wieder herstellen. Dieses alles findet sich nicht so bei Kunstwerken der Menschen; daher kan man auch die Organisation kein Analogon der Kunst nennen. Wir kennen keine Kraft in der Natur, welche dieser bildenden Kraft in Na-

turzwecken ähnlich wäre. Daher sind auch die organisirten Wesen die einzigen in der Natur, welche uns den Begriff der innern Zweckmäßigkeit geben können, oder bei deren Beurtheilung in der Reflexion wir von dem Mechanismus abzugehen, und das Princip der innern Zweckmäßigkeit anzunehmen genöthiget werden. Dieses Princip der innern Zweckmäßigkeit heißt: Ein organisirtes Produkt der Natur ist dasjenige, in welchem alles Zweck und wechselseitig Mittel ist.

Die allgemeine Naturlehre enthält den Grundsatz, daß nichts von ohngefähr geschehe, daß keine Wirkung ohne Ursache seyn könne. Dieser Grundsatz muß nothwendig angenommen werden, wenn wir Erfahrung haben, und das Mannigfaltige nach einem Princip der Einheit zusammenfassen wollen. Es ist ein Grundgesetz unsers Denkens a priori, nach welchem wir die Natur in ihrer mechanischen Verknüpfung erkennen.

Die Erfahrung aber leitet uns auf die Betrachtung, daß dieses Princip zu Beurtheilung mancher Naturprodukte gar nicht tauglich sey. Die organischen Wesen haben als solche eine so eigenthümliche Beschaffenheit, daß wir noch eine

andere Maxime zum Leitfaden für die Beobachtung derselbigen annehmen müssen. Und dieses ist dann das Princip der innern Zweckmäßigkeit, daß in organischen Wesen nichts umsonst oder zwecklos sey, (d. i. daß alles organische von dem mechanischen gänzlich verschieden sey).

So wie in andern Fällen die nothwendigen Principien unsers Erkenntnißvermögens durch Erfahrung entwickelt, aber nicht von ihr abgeleitet werden können, sondern a priori in der Seele liegen: eben so verhält es sich auch mit diesem teleologischen Princip. Die Beobachtung der Structur der Pflanzen und Thiere, und die bewundernswürdige Beziehung der Theile zum Ganzen, und eines Theils zu dem andern erweckt diese Maxime der Beurtheilung, und scheidet sie gleichsam in unserm Erkenntnißvermögen von andern theoretischen Principien. Aber weil wir erkennen, daß das Princip der Naturzweckmäßigkeit allgemein und nothwendig bei allen organischen Wesen seine Anwendung finden müsse, und daß wir es in keinem Falle verlassen dürfen: so folgt, daß es ein Princip a priori sey, nicht zum Erkennen und Erklären der Natur, sondern von regulativem Gebrauche zur Beurtheilung eines Theils der Natur.

Principien a priori dürfen sich nicht einander widerstreiten, sondern müssen neben einander bestehen, aber doch so, daß jedem sein eigenes Gebiet begrenzt ist, wo es angewendet werden darf. Keines darf die Grenzen des andern überschreiten. Wir nehmen z. B. bei der Causalität der menschlichen Handlungen zwei Principien an, eines für die sinnliche Welt, das andere für die intelligibele. Das erstere ist das Princip des Mechanismus, welches dazu dient, um jede Handlung als Wirkung von zureichenden Gründen in der sinnlichen Welt zu erklären; das andere ist das Princip der moralischen Freiheit, welches die Handlungen als sinnliche Erscheinungen von einem übersinnlichen Grunde herleitet, so, daß die Seele keinem Mechanismus unterworfen ist, sondern aus Autonomie handelt.

Eben dieses findet bei Betrachtung der Natur statt; nur daß hier nicht ein und dasselbige Ding zugleich als mechanisches Produkt und als Naturzweck angesehen werden darf. Es sind vielmehr zweierlei Ordnungen der Naturdinge, wo jede ganz allein nach einem Princip angesehen werden muß. Wenn das Princip des Mechanismus hinreicht, Erscheinungen und ihre

Wirkungen zu erklären: so dürfen wir die organische Bildungskraft nicht zu Hilfe nehmen. So bald wir aber die leztere bei einem Naturprodukte anzunehmen genöthiget sind: so müssen wir die mechanische Ordnung der Dinge ganz verlassen. Die Vermischung beider Beurtheilungsarten ist ganz unstatthaft: denn in der mechanischen Verbindung der Dinge ist keine Einheit nach Zwecken, sondern nur eine Einheit in der Zusammenfassung des vorstellenden Wesens, oder in dem allgemeinen Verstandesbegriffe von einer abwärts gehenden Reihe von Wirkungen und Ursachen. Wo aber Zweckeinheit angenommen werden muß, da ist das Ganze mit allen seinen Theilen nach einer vorhergehenden Idee bestimmt, und man muß auch alles, was in dem Naturprodukte gefunden wird, nach dieser Idee von Zweckmäßigkeit allein beurtheilen. Es wäre kein Grund da, warum wir einige Theile als mechanisch verknüpft ansehen sollten, da doch das Ganze nach Zweckmäßigkeit beurtheilet werden, und jeder Theil durch die Idee des Ganzen bestimmt werden muß. Wenn eine Pflanze Naturzweck ist, so kan ihre Rinde, oder ein Auswuchs u. d. gl. nicht mechanisch entstanden seyn, sondern diese Theile müssen auch ihre Beziehung

auf das Ganze haben. In dem menschlichen Körper kan keine Ader, kein Knochen, keine Muskel, Drüse u. d. gl. zwecklos und umsonst seyn, und wenn der Anatomiker auch nicht von allen Theilen den Zweck anzugeben weiß: so ist er doch gewiß versichert, daß sie einen Zweck haben. Er darf dieses Princip nicht verlassen, wenn er nicht in eine ganz andere Ordnung der Dinge überschreiten, und dadurch gänzlich den Leitfaden zur Betrachtung verlieren will.

Nachdem nun das Princip der innern Zweckmäßigkeit hinlänglich durch die angegebenen Merkmale von dem Naturmechanismus unterschieden worden ist: so wenden wir uns zu einer Frage, welche die äussere Zweckmäßigkeit betrift, nemlich, ob man für dieselbige auch ein eigenes Princip annehmen müsse? Aeussere Zwecke finden wir häufig a) in der ganzen unorganisirten Natur: sie bestehen in der Tauglichkeit gewisser Dinge, für andere Dinge als Mittel zu dienen, (nicht als Zwecke an sich, sondern in Beziehung auf andere). Man hat auch nicht nöthig, darum, weil sie als Mittel zu Zwecken betrachtet werden können, die Art ihrer Entstehung von einer andern Causalität, als der des Mechanismus herzuleiten, d. i. sie sind keine

Naturzwecke. b) Auch dienen organische Wesen andern öfters als Mittel, z. B. Pflanzen für die Thiere, Thiere für die Menschen, Menschen wiederum für jene. Diese Wesen sind zwar Naturzwecke, aber nur in so fern sie für sich ihrer eigenen Form und Entstehung nach so angesehen werden müssen; nicht in so fern sie als Mittel für andere betrachtet werden können.

Wenn also äussere Zweckmäßigkeit in der Natur von uns angenommen wird: so ist dieses eine Idee, auf welche wir durch die Betrachtung der innern geleitet werden. Die Menge und Mannigfaltigkeit der Dinge, welche die Natur nach der Causalität der Endursachen hervorgebracht hat, macht es wahrscheinlich, daß auch das Ganze sowohl der organischen als unorganischen Natur nach gewissen Zwecken zusammenstimmen und verbunden seyn werde; zumal da auch die Erfahrung viele Bestättigungen von der Richtigkeit dieser Vorstellungsart enthält. Wir denken uns also ein System nach der Regel der Zwecke, und zwar nach der Maxime, daß alles in der Natur irgendwozu gut sey.

Wir können die Nachforschungen über die Natur in zweifacher Rücksicht anstellen: einmal,

daß wir sie nach ihrer mechanischen Verknüpfung, hernach als ein Ganzes nach Endursachen ansehen, ohne daß lezteres das erstere aufhebt. Es sind zwei ganz verschiedene Fragen: über die Entstehung der Berge, Flüsse, Meere — und über ihren Nuzen für andere Geschöpfe.

Aber auch diese Maxime, daß alles in der Natur irgendwozu gut sey, kan nicht als objektivgültig erwiesen werden; sondern dient nur als regulatives Princip zum Leitfaden für unsere Nachforschungen. Unsere Erfahrung ist eines Theils zu gering, andern Theils reicht auch unser Beurtheilungsvermögen nicht hin, zu entscheiden, ob die Zwecke, welche wir im Zusammenhange der Natur zu finden glauben, wirklich von der Natur (oder vielmehr von dem Schöpfer) beabsichtiget worden seyen? Es mögen öfters ganz andere Absichten zum Grunde liegen, die wir nicht verstehen. Gesezt auch, obgleich dieses äusserst unwahrscheinlich ist, die Natur wäre auf gar keine Zwecke angelegt worden, so müßte sie uns doch so erscheinen, weil jene Maxime ein subjektives Princip ist, welches für die reflectirende Urtheilskraft seine ganze Gültigkeit behalten muß.

Eine der angenehmsten Beschäftigungen für den menschlichen Geist ist es, dem Leitfaden der Endursachen nachzufolgen. Wir stoßen da auf die mannigfaltigsten Verbindungen der Naturdinge, die in Ansehung der Zeit oder des Orts öfters sehr entfernt sind, und doch als Mittel und Zweck zusammenhängen. Dieser Nexus in der ganzen Schöpfung, so weit wir ihm folgen können, giebt uns reichlichen Stoff zum Nachdenken, und Veranlassung, übersinnliche Gründe bei diesen wunderbaren Verkettungen der Sinnenwelt zu vermuthen. (Doch davon nachher mehr, wenn von dem Nutzen der teleologischen Reflexion als Vorbereitung zur Theologie geredet wird). Es ist unnöthig, daß wir uns mit mehreren Beispielen von dieser Zweckmäßigkeit hier weiter aufhalten sollten, weil nicht nur in manchen Schriften eine Menge hieher gehöriger Beispiele gesammelt sind, sondern auch eigene Erfahrungen jeden Menschen täglich zu Reflexionen über diese Zweckverbindung veranlassen.

Zum Beschlusse dieses Abschnitts berühren wir noch einen Punkt, dessen weitere Untersuchung aufs Folgende verspart werden muß. Welches ist der Endzweck der Existenz der ganzen

Natur? Wir finden zwar überall Verbindung nach Zwecken, aber nirgends einen Endzweck in der blossen Naturbetrachtung, um dessen willen alle andere sind. Ist das Gras für die Thiere, wozu sind die Thiere da? Sind diese für den Menschen, wozu ist denn der Mensch da? Dient der Mensch nicht auch öfters als Mittel für die Erhaltung der Pflanzen und Thiere? Diese Fragen können nach der physisch-teleologischen Beurtheilung nicht beantwortet werden. Sie leiten alle auf die Nothwendigkeit, eine lezte Bedingung als Endzweck der Schöpfung anzunehmen; aber welches diese Bedingung sey, welche nicht in der Sinnenwelt, sondern in dem übersinnlichen Substrat derselbigen zu suchen ist, muß durch moralisch-teleologische Beurtheilung entschieden werden.

Dialektik.

Nachdem der Begriff von der Causalität der Endursachen, oder der innern Zweckmäßigkeit in der Analytik hinlänglich erklärt, und von dem mechanischen Causalgesetze unterschieden worden ist; so entstehet nun die Frage: ob sich diese zwei Begriffe nicht widerstreiten? ob hier keine Antinomie der teleologischen Urtheilskraft in ihren Principien statt finde, so daß das eine Princip das andere aufhebe?

In den Grundsätzen der theoretischen und praktischen Vernunft finden sich Antinomien, welche ohne critische Untersuchung des Erkenntnißvermögens nicht aufgelöst werden könnten, z. B. die Welt ist der Zeit und dem Raume nach endlich oder unendlich u. d. gl. — So bald der Schein gezeigt, und die Täuschung aufgelöset wird, so verschwindet dieser Widerspruch.

Mit der Teleologie hat es eben diese Bewandtniß. Auch hier scheint unter den zwei Prin-

cipien der mechanischen Causalität und der Zweckmäßigkeit ein Widerspruch zu seyn. Der Widerspruch verschwindet aber, so bald man die Frage genauer bestimmt. Dieses ist also der Gegenstand unserer jezigen Untersuchung.

Wir bedürfen bei der Betrachtung der Natur und ihrer Verbindung gewisse Geseze, nach denen wir unsere Nachforschungen anstellen können. Alle Naturgeseze, welche in dem Verstande a priori gegründet sind, stehen unter dem allgemeinen Princip des Mechanismus, (oder der abwärts laufenden Reihe von Ursachen und Wirkungen). Für diese Nachforschung gehört die bestimmende Urtheilskraft, weil sie blos die einzelnen Erfahrungen unter die allgemeinen Verstandesgeseze subsumirt, z. B. Erklärung von der Entstehung des Gewitters, der Ebbe und Fluth, der Vulkane, der länglicht runden Gestalt der Erde u. d. gl. — Hier hat die Urtheilskraft nichts weiter zu thun, als nach dem Geseze der mechanischen Verknüpfung, der Reihe der Wirkungen und Ursachen nachzuspüren; sie sucht die mannigfaltigen Erfahrungen in Zusammenhang zu bringen, indem sie sie unter ein Princip bringt, das sie nicht aus sich selbst nimmt, sondern das ihr von dem Verstande vorgeschrieben worden ist.

Nicht alle Erscheinungen, welche uns bei der Naturbetrachtung aufstoßen, können durch die bestimmende Urtheilskraft nach den reinen Verstandesgesetzen beurtheilet werden. Es giebt so viele Abweichungen in den einzelnen Erfahrungen, so viele besondere Arten von Naturprodukten in Ansehung der Form und Verbindung der Theile, daß hier die Urtheilskraft noch ein anderes Princip zu ihrer Beurtheilung anzunehmen genöthiget ist, weil alle unsere Erkenntniß zulezt auf Principien beruhen muß. Dieses neue Princip wird nicht von dem Verstande für die bestimmende Urtheilskraft gegeben: es wird für die Reflexion über die Natur blos angenommen, und hat seinen Sitz in der reflectirenden Urtheilskraft. Es ist schon mehrmals erinnert worden, daß dieses das Princip der Zweckmäßigkeit ist, welches nur zum Leitfaden dienen soll, damit wir uns eine zusammenhängende Erfahrungskenntniß schaffen können.

Die menschliche Vernunft legt also ihren Naturforschungen folgende zwei Maximen zum Grunde. Erstlich, daß alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilet werden müsse. — Zweitens, daß einige Produkte der

materiellen Natur nicht als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilet werden können, sondern daß noch ein anderes Princip der Endursachen zu ihrer Beurtheilung erfordert werde.

So lange wir diese Maximen blos für unsere menschliche Vernunft als gültig ansehen, und unausgemacht lassen, ob sie dieses auch für andere vernünftige Wesen seyen, so enthalten sie keinen Widerspruch. Denn alsdann wird weiter nichts gesagt, als daß wir berechtiget sind, der mechanischen Verknüpfung der Naturdinge so weit nachzuspüren, als es für uns möglich ist; es wird aber nicht behauptet, daß dieses die einzige mögliche Art sey, wie die Produkte der Natur entstehen und verbunden seyn können.

So bald uns also Dinge vorkommen, wie die organischen, die wir schlechterdings nicht mehr nach blossem Mechanismus beurtheilen können, so nehmen wir noch eine zweite Maxime zur Beurtheilung an, daß nemlich einige Naturprodukte von uns nach einer Verbindung der Zweckmäßigkeit als möglich gedacht werden müssen. Was für uns zum Behufe der Reflexion über Erscheinungen anzunehmen nothwendig war, legen wir aber den Dingen an sich selbst nicht bei. Daher

können die beiden angeführten Maximen, so lange sie nur für die reflectirende Urtheilskraft als subjektiv, nicht als objektivgültig angesehen werden, sehr wohl zusammen bestehen. Durch sie soll nicht ausgemacht werden, was die Natur an sich sey, sondern nur, wie sie uns erscheine, und wie sie von uns beurtheilet werden müsse.

Es bleibt immer noch möglich, daß in der Natur, objektiv betrachtet, nicht zwei, sondern nur eine Art der Verbindung statt finde: daß das, was uns teleologisch entstanden und verbunden scheint, eben so, wie die andern Naturdinge, doch auch auf blossem Mechanismus beruhe. Vielleicht ist der Mechanismus bei organischen Wesen verborgener, als in andern Dingen, so daß er von uns nur nicht aufgefunden werden kan. Vielleicht laufen in dem übersinnlichen Substrat der Natur die teleologischen und mechanischen Principien zusammen, ob wir Menschen gleich in der sinnlichen Erscheinung sie als zwei verschiedene betrachten müssen.

Wenigstens ist es für uns nicht möglich zu beweisen, daß die organischen Naturprodukte anders erzeugt werden müssen, als die unorganischen, weil wir den ersten innern Grund der

Erzeugung der Natur, welcher im Uebersinnlichen liegt, gar nicht einsehen können. Aber eben so wenig ist es auch zu beweisen möglich, daß diese beide Arten der Erzeugung, (die wir uns als verschieden vorstellen müssen,) in der That nur eine, nemlich die mechanische, seyen. Daher ist dieses ein Punkt, der für uns theoretisch und apodiktisch schlechterdings nicht entschieden werden kan, weil dieses alle Erfahrung übersteigt. Wir halten uns also nur an das, was zu unserm Vernunftgebrauche subjektivgültig bleibt, nemlich an die Principien der Reflexion über Erscheinungen. Und da ist es keinem Zweifel unterworfen, daß wir zum Leitfaden unserer Naturbetrachtungen die zwei verschiedenen Maximen annehmen müssen, weil wir die Möglichkeit organischer Wesen nur nach dem Begriffe der Zweckmäßigkeit, aber nicht nach dem mechanischen Erklärungsgrund beurtheilen können. Es wird dadurch keine zweite Art von Causalität in der Natur vorausgesezt, sondern nur von uns hineingetragen.

So bald wir aber den zwei Maximen objektive Gültigkeit für die bestimmende Urtheilskraft beilegen: so widersprechen sie sich, und eine muß falsch seyn. Sie müßten alsdann auf folgende

Art ausgedrückt werden. Erstlich, alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich. Zweitens, einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen nicht möglich.

Unter diesen constitutiven Sätzen entstehet eine Antinomie für die Vernunft. Sie läßt sich allein dadurch auflösen, daß man zeigt, die Vernunft könne keinen von diesen Sätzen beweisen. Sie liegen gänzlich ausser dem Gebiete unsers Erkenntnißvermögens. In solche Widersprüche verfällt die Vernunft immer, wenn sie nach ihren Grundsätzen, die in der Erscheinungswelt gelten, die Natur und Eigenschaften der Dinge an sich in der intellektuellen Welt ausmachen will. Sie hat hier zwei Principien, eines, das der Verstand a priori giebt, von der mechanischen Causalität; das andere, welches die reflectirende Urtheilskraft sich selbst giebt, von den Endursachen. Durch beide kan sie die sinnliche Erfahrung beurtheilen. Wie wäre es aber möglich, auch durch sie beurtheilen zu wollen, was gar nicht mehr in unsere Erfahrung gehört? Eben so ungereimt, als wenn Jemand die Entstehung der Geister nach mechanischen Gesetzen erklären, oder ihnen die Eigenschaften der Ma-

terie, z. B. Schwere, Zusammensetzung, Theilbarkeit, beilegen wollte. Das, was aller sinnlichen materiellen Natur zum Grunde liegt, ist nicht selbst materiell, also auch nicht so entstanden, wie uns jene entstanden zu seyn scheint. Eben so wenig, als man der Welt an sich endliche oder unendliche Größe in der Ausdehnung beilegen kan, weil diese Prädikate nicht für übersinnliche Dinge gehören, eben so wenig können wir ihr diejenige Entstehungsart objektiv beilegen, welche wir nur zur Beurtheilung der Sinnenwelt annehmen müssen *).

---

*) Unser Autor fasset das bisher Gesagte in folgenden Worten zusammen: "Aller Anschein einer "Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich "physischen (mechanischen) und teleologischen "(technischen) Erklärungsart beruhet also darauf, daß man einen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der bestimmenden, "und die Autonomie der erstern, die blos "subjektiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besondern Erfahrungsgesetze gilt, mit "der Heteronomie der andern, welche sich "nach den von dem Verstande gegebenen allgemeinen und besondern Gesetzen richten muß, "verwechselt".

Aber noch deutlicher wird sich zeigen, wie ungegründet alle Behauptungen sind, welche über die Entstehungsart der Weltwesen etwas objektivgültiges bestimmen wollen, wenn wir die verschiedenen Systeme durchgehen und prüfen, welche hierüber von ältern und neuern Philosophen erfunden und angenommen worden sind. Zeigt sich alsdann, nach sorgfältiger Prüfung, daß keines derselben über diesen Punkt constitutive Belehrung verschafft, so erhellet noch mehr, daß wir uns bei der Naturforschung nur mit regulativen Principien begnügen müssen, die uns leiten, die materielle Welt so anzusehen, wie sie für unsere menschliche Urtheilskraft erscheinen kan.

So bald nicht mehr gefragt wird, auf welche Art uns die Natur erscheint, sondern wie sie an sich ist: so wird die Untersuchung nicht mehr critisch bleiben, sondern dogmatisch werden. Eben dieses gilt, wenn über die Entstehungsart der Natur verschiedene Meinungen angenommen werden müssen; denn in diesem Falle werden dieselbige entweder nur als regulative Maximen verschieden seyn, und alsdann werden sie sich durch die Critik der Urtheilskraft leicht vereinigen lassen: (wie oben an den zwei Maximen des Mechanismus und

der Zweckmäßigkeit gezeigt worden ist,) oder die verschiedenen Systeme werden dogmatisch aufgestellt. Alsdann können sie nicht mit einander bestehen. Der Dogmatismus, oder die Entscheidung über objektive Beschaffenheit der Natur führt zu vielen Streitigkeiten, welche nie ohne Critik beigelegt werden können.

Zur blossen Naturkenntniß wäre es gar nicht nöthig, daß wir objektiv etwas über die Entstehung der Natur entschieden, da wir für unsere Nachforschungen genug an jenen zwei regulativen Maximen haben. Aber es war ganz natürlich, daß von jeher denkende Köpfe sich nicht damit begnügen wollten, sondern den objektiven Grund aufzufinden suchten. Der Begriff von Zweckmäßigkeit liegt einmal in unserer Urtheilskraft. Kein Wunder also, daß ein Theil der Philosophen dieses innere Princip der Natur selbst beilegte, und dadurch die Entstehung der Natur zu erklären suchte. Andere aber bemerkten, obgleich nicht deutlich, daß die vorige Behauptung nicht ganz zusammenhänge, daß ein Sprung vom Sinnlichen ins Uebersinnliche gethan worden, d. i. daß man von unserer Vorstellung der Zwecke in Naturwesen nicht sogleich schliessen könne, daß die Natur an sich auch

wirklich nach Absichten oder Zwecken geformt sey (es sey nun durch eigene oder durch fremde Kraft). Aber sie giengen nun auf der andern Seite wieder zu weit, und schlossen, daß die Natur ganz allein durch Mechanismus entstanden sey.

Zu solchen dogmatischen Räsonnements über die Natur des Uebersinnlichen verleiten die Vernunftprincipien leicht, wenn keine critische Untersuchung des Erkenntnißvermögens vorhergehet. Beide Partheien gehen von ungezweifelten Sätzen aus; die erstere davon, daß wir mit mechanischen Erklärungsgründen nicht bei allen Naturprodukten auslangen, sondern daß die organisirte Natur eine Beziehung auf Zwecke zu enthalten scheine. — Die andere Parthei nahm wahr, daß wir durch diese Idee von Zweckmäßigkeit nicht berechtiget werden, eine andere Art von Causalität neben dem Mechanismus objektiv in der Natur anzunehmen. Weil aber beide diese Sätze nicht bestimmt und deutlich genug dachten, (welches auch ohne Critik des ganzen Erkenntnißvermögens nicht möglich war,) so wagten sie sich über das Gebiet der Erfahrung hinaus, und stellten dogmatische Systeme über die Entstehung der Natur selbst auf, statt daß sie sich bescheiden nur an die Frage hätten halten

sollen: was für Maximen der Mensch zur Beurtheilung der Natur nöthig habe?

Sie verfielen also in Streitigkeiten, in welchen keiner dem andern etwas nachzugeben nöthig fand, so lange sie aus speculativen Gründen fochten. Zum Glücke aber hat die praktische Vernunft von jeher einen ganz andern Gesichtspunkt zur Beurtheilung der Entstehung der Natur angenommen, und das Uebergewicht immer auf die Seite derer gelenkt, welche die Natur als ein Produkt eines höchsten, nach Absichten schaffenden Wesens annahmen. Die Speculation konnte dieses nicht leisten, wie jetzo gezeigt werden soll. In der Folge wird gezeigt werden, was der moralische Glaube unabhängig von Speculation zu unserer Ueberzeugung und Beruhigung vermag.

Was haben also die Dogmatiker in der Lehre von der Entstehung der Welt für Systeme erfunden? Sie theilen sich in zwei Hauptpartheien, Idealisten und Realisten. (Jede theilt sich hernach wieder in zwei Partheien.) Sie nehmen beide Mechanismus in der unorganischen und Technik in der organischen Natur wahr, d. i. eine Beziehung des Mannigfaltigen auf gewisse Zwecke.

Der Idealist erklärt die ganze Technik der Natur für unabsichtlich (technica naturalis), und hält sie im Grunde für einerlei mit dem Mechanismus. Er hält die Natur für ein Ganzes, worin alle Entstehung und Veränderung nach einem Princip, nemlich dem mechanischen, verbunden sey. Nach seiner Meinung findet der Mensch, der im Stande ist, manche Kunstwerke nach Zwecken zu verfertigen, daß auch in der Natur manches so aussähe, als ob es nach vorher bestimmten Absichten gemacht wäre. Obgleich diese Einrichtungen blos mechanisch entstanden wären: so hätten sie doch zufälliger Weise eine gewisse Aehnlichkeit mit den Kunstprodukten der Menschen. Es wäre also eine blosse Täuschung, daß Manche glaubten, ausser der mechanischen müßte noch eine besondere Art von Naturerzeugung statt finden. So wie die Form eines gefrornen Fensters zufälliger Weise Aehnlichkeit mit einer Zeichnung von Blumen, oder eine Reihe von Felsenspitzen mit den Ruinen alter Schlösser hätten: so wären auch organische Körper zufälliger Weise den Kunstprodukten der Menschen überhaupt ähnlich, so daß sie zweckmäßig schienen, ob sie gleich in der That eben so durch unabsichtlichen Mechanismus

hervorgebracht wären, wie die Eisformen und Felsspitzen.

Der Realist in Ansehung der Naturzwecke behauptet, daß manches in der Natur nicht blos absichtlich scheine, sondern wirklich so sey; daß man zu der Entstehung der Natur zwei Arten von Causalität objektiv annehmen müsse, Mechanismus und Causalität nach Endursachen. Er überläßt die Beziehung der organischen Natur auf Absichten keiner zufälligen Uebereinstimmung mit Kunstwerken der Menschen, sondern nimmt in der Natur selbst eine besondere Art der Erzeugung an. Von der innern schließt er weiter auf die äussere Zweckmäßigkeit, und glaubt, daß auch die unorganische Natur (Erde, Luft, Wasser) nach einem gewissen Plane zusammenhänge, und aufs Naturganze in einer zweckmäßigen Beziehung stehe: ja, daß das ganze Weltgebäude zu diesem Plane gehöre.

Der Idealism theilt sich wieder in I) Casualität und II) Fatalität — der Realism aber in III) Hylozoism und IV) Theism.

I) Der epikurische (nach andern, demokritische) Idealism, oder das System der Casualität läßt die leblose Materie sich nach einem blinden Zufalle so formen, daß sie uns theils als

organische, theils als unorganische Natur erscheint. Dieses System beruhet hauptsächlich auf folgenden Sätzen.

1. Der Stoff zur Welt ist ewig, lange lag er als ein blosses Chaos durch einander.
2. Durch ein Ohngefähr schieden sich die Elemente dieses Stoffs, giengen durch einander, und verbanden sich nach gewissen Bewegungsgesetzen, woraus allerlei Formen von Naturdingen zufällig sich bildeten *).
3. In allen diesen Verbindungen ist keine Absicht, kein Zweck, weil man dem leblosen

*) Die diesem Systeme zugethan waren, oder noch sind, konnten sich die Entstehung der Welt aus dem Chaos auf zweierlei Art vorstellen: entweder daß diese Gährung und Bewegung von Ewigkeit her in der Materie gewesen wäre, und daß nun nach langer Zeit sich die homogenen Theile so zusammen gefunden hätten, wie sie jetzo uns in den mannigfaltigen Bildungen der Natur erscheinen: oder daß der Stoff lange Zeit todt und ohne Bewegung gelegen habe, bis durch Zufall eine Bewegung in ihm entstanden wäre, die hernach immer fortgedauert hätte, und wodurch noch jetzo alle Veränderungen in der Natur entstünden. Beides ist gleich ungereimt.

Stoffe dieses nicht beilegen kan, und ausser demselben nichts existirt. Also ist Technik und Mechanik nicht verschieden.

Dieser Idealismus der Casualität nimmt keine hyperphysische, sondern nur physische Erklärungsgründe von der Entstehung der Natur an. Aber er erscheint in mehrerer Rücksicht als ein leeres Hirngespinst.

a) Wird kein Grund angegeben, warum von Ewigkeit her Bewegung in der Materie war, oder zu einer gewissen Zeit anfieng.

b) Es werden gewisse Bewegungsgesetze angenommen, nach denen sich die Atomen geschieden und wieder verbunden, und daraus die Natur in ihrer jetzigen Form gebildet hätten. Auch diese Bewegungsgesetze werden aus blindem Zufalle abgeleitet, weil die leblose Materie ohne Absicht und Verstand angenommen wird, und ihr auch kein anderes verständiges Wesen zur Seite gesezt wird. Warum mußte sich also die Materie nach Gesetzen bewegen? Warum bleiben diese Gesetze immer dieselbigen? Warum ziehen sich die homogenen Theile an, um so mancherlei verschiedene Formen zu bilden? — Lauter Fragen, die nach dieser Vorstellungsart nicht nur unbeantwortlich bleiben, sondern uns

auch die größten Widersprüche in derselben offenbaren.

c) Neue Widersprüche offenbaren sich, wenn man nach dem Ursprunge der Seelen (des Princips zum Leben, Empfinden und Denken in manchen Geschöpfen) fragt. Wenn überall nur zweckloser Mechanismus ist, so müßten die Seelen entweder auch blos aus feinem materiellem Stoffe bestehen, oder sie müßten als ein Resultat aus gewissen Verbindungen körperlicher Theile, (wie die Symmetrie eines Gebäudes,) oder als eine aus vielen körperlichen Kräften zusammengesezte Kraft u. s. w. angesehen werden. In allen Fällen wird das Daseyn immaterieller Substanzen geläugnet, und die Seelen werden entweder selbst als materielle Substanzen, oder als Accidenzen von der Materie vorgestellt. Und doch kan sich der Mensch Begriffe von Zweckmäßigkeit machen, nach vernünftigen Absichten handeln, und die Materie durch Kunst zweckmäßig formen. Da wäre also in der leblosen Materie und ihrer zwecklosen Verbindung der Grund von vernünftigen Wesen, die nach Zwecken handeln, zu suchen.

d) Ausser manchen andern Widersprüchen dieses Systems ist hier noch einer zu bemerken,

welcher vorzüglich auf unsere gegenwärtige Untersuchungen Beziehung hat. Es soll erklärt werden, worin der Unterschied zwischen unorganischen und organischen Körpern bestehe. Sie werden aber beide als mechanische Produkte angesehen, und die Technik der Natur wird ganz geläugnet. Aber das kan doch nicht geläugnet werden, daß die menschliche Vernunft mit den mechanischen Erklärungsgründen nicht auslangt, um sich die Möglichkeit der organischen Naturprodukte zu denken. Sollten auch die teleologischen Urtheile blosse Täuschung seyn, so müßte doch ein Grund angegeben werden, woher dieselbigen entstehen konnten. Wenn aber der blinde Zufall das einzige ist, was die Materie formt: so sind die organischen Körper eben so, wie die unorganischen entstanden, und unsere Urtheilskraft hat gar nicht nöthig, ausser dem Princip des Mechanismus noch eines der Endursachen anzunehmen. Diese Vorstellung von einem blinden Zufalle ist also durchaus ungereimt und widersprechend, da nicht einmal dadurch erklärt wird, wie ein solches Scheinurtheil (wenn es auch ein solches wäre,) entstehen konnte, welches doch das wenigste gewesen wäre, was man fordern konnte.

II) Das System der Fatalität in Entstehung der Welt sucht die Zweckmäßigkeit nicht aus physischen, sondern aus einem übersinnlichen Grunde zu erklären. Man kan es auch den Spinozistischen Idealismus nennen.

1. Es wird darin folgender Begriff von einem Urwesen festgesezt. Die ganze Natur mit allen ihren Gesetzen, so wie sie jezo bestehet, ist ein ewiges und nothwendiges Wesen, aber ohne Leben, ohne Empfindung, ohne Verstand und Absicht. Ausser ihr ist kein Wesen: sie selbst ist das einzige Wesen, welches nothwendig durch sich selbst existirt. Wenn man diese nothwendige Natur Gott nennen wollte, so müßte dieses uneigentlich verstanden werden, nicht nach den Begriffen, welche andere Menschen sich von einer Gottheit machen. Es wäre eine leblose Gottheit.

2. Die Zweckverbindungen in der Natur kommen von dieser einzigen Substanz her. Sie sind aber keine Produkte derselben, weil sie ohne Verstand und Absicht ist. Sie sind nur Accidenzen, die in der ewigen Natur nothwendig befindlich sind. Die Natur hat keine Causalität, sondern nur Subsistenz, und die Zweckverbindungen sind auf keine wirkliche

Zwecke bezogen, sondern das, was wir zweckmäßige Einrichtungen nennen, sind nothwendige Einrichtungen, die von Ewigkeit her in der nothwendigen Natur gegründet waren, ohne daß eine Absicht zum Grunde lag *). Daher ist dieses System kein Realismus, sondern Idealismus der Zweckmäßigkeit.

Gegen dasselbige läßt sich aus theoretischen Gründen mancherlei einwenden, (und aus praktischen Gründen kan es völlig widerlegt werden, welches aber hier nicht zur Sache gehört). Wir begnügen uns, nur dasjenige anzuführen, was uns dasselbige aus teleologischen Gründen als ungereimt darstellt.

a) Es wird ein hyperphysischer Grund der Zweckverbindung angenommen. Aber der Begriff davon ist sehr unverständlich. Denn, wenn wir uns einen Begriff von einem übersinnlichen Substrat der Erscheinungen machen, das ewig und nothwendig, und zugleich verstandlos ist: so

---

*) So wie ein geradlinichter Triangel nothwendig zwei spitzige Winkel enthält — so wie die drei Winkel eines solchen Triangels nothwendig zwei rechten Winkeln gleich sind u. d. gl. Vielleicht können diese Beispiele einigermaßen zur Erläuterung der obigen Vorstellungsart dienen.

scheinen diese Prädikate sich unter einander selbst aufzuheben. Es ist auch schlechterdings nicht zu begreifen, wie man die Möglichkeit, geschweige die Wirklichkeit derselben erweisen will. Denn hier könnten keine andere als theoretische Gründe gebraucht werden, welche aber überhaupt in dem Felde des Uebersinnlichen keinen constitutiven Gebrauch haben können.

b) Dieses System erklärt nicht, warum wir uns Zweckverknüpfung in der Welt vorstellen müssen. Nach ihm ist Zweckeinheit weiter nichts, als die Einheit der nothwendigen Substanz, in welcher alle Dinge und ihre Veränderungen als Accidenzen inhäriren. Dieses wäre also blinde Naturnothwendigkeit. — Aber unser Begriff von Zweckeinheit, (den auch der Spinozist für subjektivgültig erkennen muß,) erfordert weit mehr. Wenn wir die Einrichtung des menschlichen Körpers betrachten, und darin Zwecke der einzelnen Theile aufs Ganze, die eigene reproducirende Kraft bei Verletzungen, die wechselsweise Beziehung der Theile unter einander gewahr werden: so sehen wir, daß alle diese Einrichtungen nicht nothwendig, sondern zufällig sind, und daß, wenn keine Absichten wären, warum sie so und nicht anders beschaffen sind,

gar kein Grund vorhanden wäre, warum sie gerade nothwendig diese Form angenommen hätten. Zweckverknüpfung aus blinder Nothwendigkeit ist widersprechend.

Es muß allerdings eine gewisse Einheit des Grundes angenommen werden, wenn mannigfaltige Zwecke in einem Dinge verknüpft werden sollen, und diese Einheit finden wir in dem Verstande, den wir uns als die Ursache der Verbindung vorstellen müssen: in einem Verstande, der aus freier Absicht, nicht aus blindem Fatalism, wirkte. Da aber der Spinozist dieses läugnet, und nur die Einheit der leblosen Substanz und der ihr zukommenden Accidenzen, als Erklärungsgrund der Zweckeinheit angiebt, so läugnet er, daß Zwecke da sind, und erklärt auch nicht einmal, warum wir uns solche vorstellen müssen. Also ist auch diese zweite Art von Idealismus widersprechend, und giebt nicht nur keinen Aufschluß über das, was doch die teleologische Urtheilskraft als unwidersprechlich gewiß annehmen muß: sondern stellt auch Gründe auf, die demselben gänzlich zuwider sind.

Der Realismus der Zweckmäßigkeit ist nicht nur dem Idealismus entgegengesezt, (der alle Vorstellung von Zweckverbindung als ein leeres

Hirngespinst ansiehet,) sondern nimmt auch an, daß wir uns nicht blos mit einem subjektiven Princip der Zweckmäßigkeit für die reflectirende Urtheilskraft beruhigen dürfen. Die Anhänger desselbigen suchen aus theoretischen Gründen zu erweisen, daß die Zweckverbindung in der Natur objektive Realität habe. Sie nehmen für diese Behauptung Erklärungsgründe an, die wieder entweder physisch oder hyperphysisch sind, (wie in den beiden Idealistischen Systemen auch geschehen ist). Daher theilen sich die Realisten in Anhänger des Hylozoismus und des Theismus.

III) Das erstere System beruhet auf zweierlei Vorstellungsarten.

1. Man nimmt wahr, daß viele materielle Dinge sich nicht blos mechanisch verbinden und formen. Daher ist die Materie selbst belebt, und verbindet sich aus Absicht so oder anders. So wie der Mensch nach seinen Absichten aus Eisen, Holz u. d. gl. Kunstwerke verfertiget: so macht die Materie des Thierkörpers oder der Pflanze mit Bewußtseyn und Absicht aus sich selbst ein Kunstwerk.

2. Andere stellen sich die Sache auf folgende Art vor. Die ganze materielle Natur ist als

ein grosses Thier anzusehen; in ihm wohnt eine Weltseele, die alle Theile desselbigen durchdringt, belebt, und als ein inneres Princip dieselbigen formet. Kein Gott, abgesondert von der Welt, sondern ein lebendes Princip, das selbst zur Welt gehört, und wie eine Seele mit ihrem Körper innig mit der Materie verbunden ist, ist der Grund der Zweckverknüpfungen.

Diese beide Vorstellungsarten heissen der Hylozoismus. Sie kommen darin überein, daß sie das Daseyn Gottes nicht annehmen, und den Grund der zufälligen zweckmäßigen Einrichtung der Natur in ihr selbst suchen. Der Idealist überläßt alles dem blinden Zufalle oder der blinden Nothwendigkeit; der Realist aber, welcher dieses System annimmt, macht die Natur selbst zu einem verständigen und lebenden oder belebten Wesen.

Der Widerspruch in der ersten Vorstellungsart ist sehr offenbar aus dem Satze, daß alles, was nicht möglich ist, auch nicht wirklich seyn kan. Keine Hypothese kan gelten, welche auf Widersprüchen beruhet. Lebende Materie ist aber völlig widersprechend: denn wir sind nicht im Stande, die Materie von Geistern an-

ders zu unterscheiden, als daß wir uns die erstere als leblos denken; dieses ist das vorzüglichste Merkmal vom Begriffe der Materie, ohne dasselbige fällt der Begriff von selbst weg. Wenn man sich denken wollte, daß unsere Haut, Knochen, Fleisch, Nerven Verstand besäßen, daß eine Wunde nach den Absichten der daran liegenden Theile zuheilte u. s. w.: so würde man das Daseyn der Materie selbst wegläugnen. Die Frage ist aber von dem Grunde der zweckmäßigen Verbindungen in der materiellen Welt, welche durch diese Hypothese gar nicht beantwortet wird.

Gesezt also, man sagte: die Natur erscheint uns zwar als materiell, aber die Dinge, welche dieser Erscheinung zum Grunde liegen, sind eine große Menge von Wesen, die alle Bewußtseyn und Verstand haben: so ist doch noch nicht im mindesten begreiflich, warum diese unendliche Menge von Wesen alle zu gewissen Zwecken zusammenwirken. Der Grund der Einheit, welcher bei aller Zweckverbindung so nothwendig ist, fehlet hier gänzlich. Daher kan dieses System für nichts weiter als ein leeres Hirngespinst angesehen werden.

Nach der zweiten Vorstellungsart halten einige die Materie für belebt, die ganze Welt für ein Thier mit einem innern Lebensprincip oder eine Weltseele. Sie stellen sich dieses Lebensprincip als ähnlich mit der organisirenden Kraft einer Pflanze oder eines Thierkörpers vor, nur daß sie auch noch Verstand zu dieser Weltseele hinzudenken. Erstlich entstehet hier ein Cirkel. Man will die Zweckmäßigkeit der organischen Natur aus einem Lebensprincip erklären, und hat doch keinen Grund dazu, eine belebte Materie anzunehmen, als weil man in der Erfahrung etwas ähnliches an organischen Körpern findet. Ohne diese Erfahrung würde es unmöglich seyn, daß der Mensch auf die Vorstellung von einer Weltseele fallen könnte. Fragt man: woher die zweckmäßige Organisation der Naturdinge entstanden sey? so wird geantwortet: aus der allgemeinen Organisation der ganzen Natur. Will man wissen, woher wir dann den Begriff von einer solchen belebten Natur erhalten haben? so antwortet man: die Beispiele einzelner organisirten Naturprodukte führen uns auf den allgemeinen Begriff einer durchgängigen Organisation. — Ausser diesem Fehler ist ein zweiter, eben so wichtiger Gegengrund

darin zu suchen, daß man nicht einmal die Möglichkeit, noch weniger die Wirklichkeit einer solchen allgemeinen Organisation erweisen kan. Daher ist auch dieses ein vergeblicher Versuch, die Zweckverbinduag zu erklären.

IV) Endlich ist noch der Theismus übrig, ein System, in welchem man aus speculativen Gründen das Daseyn eines von der Welt verschiedenen verständigen Wesens, als der lezten Ursache der zweckmäßigen Einrichtung der Welt zu beweisen sucht. Diese Behauptung hat auch schon als theoretische Erklärungsart der Zweckmäßigkeit das meiste Gewicht, weil nach derselben diese Zweckmäßigkeit durch Verstand und nach Absichten, nicht der Welt selbst, sondern eines von ihr verschiedenen Werkmeisters entstanden ist; sie ist also völlig gegen den Idealismus gerichtet. Zu entschiedener Gewißheit aber wird sie erst durch Gründe der praktischen Vernunft gebracht. Diese geben uns nicht nur einen festen Glaubensgrund an einen verständigen, sondern im höchsten Grade verständigen Welturheber, der alles in der Natur zweckmäßig eingerichtet hat. Sie lehren uns auch, welches der höchste Zweck bei der Schöpfung der Welt gewesen ist, dem alle Naturzwecke untergeordnet seyn müssen.

Aber hier ist noch nicht der Ort, davon zu reden. Eine andere Frage gehört zu unserer jetzigen Absicht. Kann die speculative Vernunft (ohne Rücksicht auf praktische Gründe) dogmatisch darthun, daß die Zweckeinheit in der Welt nicht anders entstehen konnte, als nur unter der Voraussetzung eines verständigen Wesens? Unsere Vernunft kan nicht beweisen, daß das, was für uns zweckmäßig scheint, nicht auch aus Mechanismus entstanden seyn könnte. So lang es also für die Speculation unausgemacht bleibt, ob Mechanismus die einzige Art der Causalität in der Natur sey, oder ob man objektiv noch eine zweite einführen müsse, ist es am besten, die bestimmende Urtheilskraft in ihre Grenzen zu verweisen, damit sie sich nichts zu beweisen anmaße, was über ihre Kräfte gehet. Sie überlasse es der praktischen Vernunft, die Theologie auf sichere Gründe zu stützen. (Die weitere Ausführung dieses Punkts kommt im folgenden Abschnitte vor.)

So viel bleibt immer ausgemacht und unbezweifelt, daß die reflectirende Urtheilskraft sich die Möglichkeit der Zweckeinheit nicht anders denken kan, als daß sie annimmt, es wäre ein verständiger Welturheber die Ursache davon.

Dieses regulative Princip zur Beurtheilung der Natur leitet uns sicher in unsern Nachforschungen, und hat zu diesem Gebrauche volle subjektive Gültigkeit, aber keine objektive.

Alle dogmatische Systeme über die Zweckverbindungen sind für uns Menschen ungültig, und entscheiden nichts in Ansehung derselben. Denn der Begriff von einem Naturzwecke ist von ganz eigenthümlicher Beschaffenheit. Er ist nicht von Erfahrung abstrahirt, weil er allgemein auf alle organische Wesen angewendet wird, also ist er ein Vernunftprincip a priori. Wir können ihm aber auch durch Erfahrung keine objektive Realität geben, weil eine Causalität nach Zwecken im Uebersinnlichen gegründet ist. So lange wir nemlich dem Gesetze der Naturnothwendigkeit (des Mechanismus) nachspüren, bleiben wir in einer Reihe von verbundenen Ursachen und Wirkungen, die alle zur sinnlichen Welt gehören. Der Begriff findet in der Erfahrung seine völlige Bestätigung, und wir sehen es ein, daß diese Art der Causalität nothwendig ist. Wenn wir aber ein Ding zugleich als zweckmäßig nach einem andern Princip betrachten: so legen wir den lezten Grund davon ins Uebersinnliche. Wollten wir nun diesem Princip objektive Realität geben: so

müßte gezeigt werden, daß ein Ding ausser seiner nothwendigen mechanischen Caussalität, auch von einem übersinnlichen Grunde, nach einem andern Causalgesetze (zufällig als Zweck) abhangen könne. Die besondere Wirkungsart, wodurch ein solches Ding zu einem innerlich zweckmäßigen Produkte wird, müßte eingesehen werden: man müßte bestimmt angeben, worin die besondere Beziehung des übersinnlichen Grundes der Zweckmäßigkeit zu einem Naturprodukte bestehet. Dieses aber übersteigt unser Erkenntnißvermögen weit, weil es über alle Erfahrung hinaus liegt.

Daher kan die bestimmende Urtheilskraft nichts in Ansehung der Zwecke ausmachen, und alle dogmatische Systeme sind als leere Hypothesen, ohne Bedeutung, anzusehen. Wir mögen objektiv entscheiden, daß die organischen Dinge absichtlich, oder daß sie unabsichtlich zweckmäßig seyen: so kan auf keinen Fall etwas Gewisses erwiesen werden. Denn der Begriff von der Natur, als einem durch Endursachen zusammenhängenden Ganzen ist problematisch, blos regulativ, zum Leitfaden für die Untersuchung zu brauchen; aber nicht constitutiv, d. i. wir wissen nicht, ob es wirklich eine solche Zweckverbindung in der Natur giebt. Daher kan kein Dogmatiker,

weder der Idealist, noch der Realist versichert seyn, ob er über etwas oder über nichts urtheilt. Es ist zu vermessen von ihm, wenn er dogmatisch bestimmen will, auf welche Art das Naturganze entstanden sey, und es ist nicht zu verwundern, daß hier alles auf Streitigkeiten hinauslaufet, die vor dem Richterstuhle der speculativen Vernunft nie geschlichtet werden können. Wenn einige darüber streiten, ob das Substrat unsers Denkens (die Seele als intelligibeles Wesen) einfach oder zusammengesezt sey, so wollen sie die Natur eines Dinges ausmachen, das nur in der sinnlichen, aber nicht in der intelligiblen Welt erkannt wird. Sie mögen also entscheiden, wie sie wollen, so erhalten wir keine Belehrung, die auf sichern Beweisen beruhete. Eben dieses gilt auch in Ansehung des Streits der Idealisten und Realisten über die Zweckmäßigkeit. Der lezte Grund derselbigen ist von uns aus theoretischen Gründen nicht auszumachen, weil er über die Erfahrung hinaus liegt, d. i. wir können nicht für die bestimmende Urtheilskraft angeben, ob Mechanismus das einzige Princip sey, oder ob noch ein anderes ihm zur Seite stehe. Für unsere Art die Welt uns vorzustellen, gilt allerdings das leztere, weil organische Produkte we-

gen ihrer zufälligen Form nicht als mechanische, sondern als zweckmäßige Produkte angesehen werden müssen. Wir sehen auch ein, daß nie von den Menschen zu erwarten ist, daß sie der Natur genauer auf die Spur kommen, und die Organisation mechanisch erklären werden. Also können wir uns mit diesem regulativen Princip einstweilen beruhigen. Es wäre eben so thöricht, sich hiebei nicht beruhigen zu wollen, als wenn Jemand bei dem Satze, daß die apodiktische Nothwendigkeit geometrischer Sätze von unserer reinen Anschauung des Raums herzuleiten sey, nicht stille stehen, sondern weiter untersuchen wollte, ob diese Form des Raums, und mit ihr die Vorstellung von Ausmessung ausgedehnter Größen, nur für Menschen oder auch für alle andere endliche Geschöpfe gehöre. Diese Fragen sind für die Menschenvernunft überschwänglich.

Anmerkung. Um dieses noch deutlicher ins Licht zu setzen, hat unser Autor §. 76 noch mehrere Beispiele angeführt, daß man das Subjektive in der menschlichen Natur nicht als objektivgültig ansehen müsse. Dieses, wie auch die

tiefen Speculationen des 77 und 78 §. muß ich dem eigenen Nachlesen derer überlassen, welche den scharfsinnigen Untersuchungen des großen Mannes über diese Materie noch weiter zu folgen Lust haben. Die Hauptpunkte, worauf es bei der Unterscheidung der subjektiven und objektiven Principien vorzüglich ankommt, scheinen mir durch obige Erläuterung hinlänglich ins Licht gesezt zu seyn. Die Gründe, warum ich mich in weitere Speculationen nicht einlasse, habe ich in der Vorrede angegeben.

Methodenlehre.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Anmerkungen über die Methodenlehre.

Die Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft muß bestimmen, welche Stelle im Gebiete der Wissenschaften der Teleologie zukomme, da sie auch eine Wissenschaft ist. Es muß bestimmt werden, ob sie zur Physik oder Theologie gehöre? Wenn sich nun erweisen läßt, daß sie als eine critische Untersuchung des Vermögens der Urtheilskraft zu keiner von beiden genannten Wissenschaften gehöre, so muß hernach gezeigt werden, was sie für einen Einfluß auf Physik und Theologie habe.

Vorläufig ist zu merken, daß dieser Einfluß in Ansehung der Physik nur negativ ist. Die

Teleologie lehret ein eigenes Princip der Endursachen, und entziehet einen Theil der Naturprodukte, was die eigene Art ihrer Entstehung betrift, allen physischen oder mechanischen Gesetzen. — Auf die Theologie hat sie in so fern positiven Einfluß, als sie durch Aufstellung des Princips der Zweckmäßigkeit das Gemüth zur Untersuchung über die lezte Ursache der ganzen Welt vorbereitet. Teleologie ist Propädevtik der Theologie.

Wenn dieses gehörig auseinander gesezt worden ist, so wird näher bestimmt, wie die Naturzwecke von dem lezten Endzwecke der Welt überhaupt verschieden sind, und ob die erstern oder nur der leztere uns zu einem hinlänglichen Beweise für das Daseyn Gottes dienen können; dadurch wird das Eigenthümliche des moralischen Beweises ins Licht gesezt, wodurch sein Vorzug vor allen andern Arten von theologischen Beweisen bemerklich gemacht wird. Kurz, die Methodenlehre soll das Verhältniß bestimmen, in welchem Teleologie zu andern Wissenschaften stehet, und sowohl den Gebrauch zeigen, welchen wir von ihr bei den Nachforschungen der Naturerzeugungen machen sollen, als auch uns vor dem Mißbrauche verwahren, den wir davon machen

könnten, wenn wir sie als constitutives Princip in der Theologie anwenden wollten.

Die philosophischen Wissenschaften sind entweder theoretische oder praktische. Die theoretischen sind Naturlehre und natürliche Theologie. Die Naturlehre (im weitern Sinne) begreift die Körperlehre, Seelenlehre, und allgemeine Weltwissenschaft. Die Theologie handelt von dem lezten Grunde der Welt.

Wenn die Teleologie eine Doctrin wäre, so gehörte sie entweder zur Theologie oder Naturwissenschaft. Denn sie kan nicht blos zum Uebergange aus einer in die andere gehören, weil sie selbst eine Wissenschaft ist, und alle Wissenschaften ihre bestimmte Stelle unter den andern haben müssen. Das, was den Uebergang aus der einen in die andere ausmacht, findet keinen eigenen Platz im Systeme, sondern gehört nur zur Articulation oder Organisation des Ganzen.

Nun gehört Teleologie **erstlich** nicht zur Theologie als ein Theil derselben. In der Theologie wird untersucht, auf welche Art wir das Daseyn Gottes beweisen können, und mit welchen Eigenschaften sich die aufgeklärte Vernunft denselben vorstellen soll; ferner in welchem Verhältnisse er zu der Welt überhaupt, und beson-

Bayerische
Staatsbibliothek
München

ders zu uns als moralischen Geschöpfen stehe. Die Teleologie hat aber einen ganz andern Zweck. Weil wir in der Natur solche Produkte finden, die sich nach dem Mechanismus nicht erklären lassen, so sehen wir uns nach einem andern Princip um. Dieses finden wir, indem wir uns die Kraft der Natur in organischen Wesen so vorstellen, als hätte sie Beziehung auf gewisse Zwecke. Unsere Vernunft sucht von natürlichen Erscheinungen zuerst natürliche Ursachen, ehe sie zu übernatürlichen gehet. Die Teleologie leistet das erstere, da sie uns lehret, wie unsere subjektive Urtheilskraft von gewissen Naturerzeugungen sich die Ursache in der Natur selbst vorstellen müsse. Sie giebt uns ein regulatives Princip, nach welchem wir die organischen Produkte als Produkte natürlicher Kräfte beurtheilen müssen. Diese Untersuchung gehöret gar nicht in die Theologie; aber sie ist doch eine nützliche Vorbereitung zu derselbigen, indem wir dadurch erkennen, daß alles, was wir in der Sinnenwelt als Ursache der Verknüpfung und Erzeugung annehmen, nur als subjektive Vorstellung für den Menschen dienen kan; also weiset sie noch auf einen übersinnlichen Grund von der Zweckmäßigkeit der Natur.

Also kan jede von diesen beiden Wissenschaften für sich bestehen. Wir können die Zweckmäßigkeit der organischen Produkte nach einem subjektiven Princip beurtheilen, ohne dabei gerade auch an den übersinnlichen Grund zu denken. Wir können ebenfalls über die Eigenschaften und das Verhältniß Gottes zu uns Betrachtungen anstellen, ohne dabei auf den besondern Bau und Erzeugung der Pflanzen und Thiere Rücksicht zu nehmen. Es ist sehr gut, wenn diese Vermischung der Wissenschaften vermieden wird, weil dadurch nur Undeutlichkeit und Verwirrung entstehet.

Nicht selten ist daraus ein wahrer Cirkel im Beweisen entstanden. Denn 1) führte man Beispiele von der innerlichen und äusserlichen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte an, um zu beweisen, daß ein allmächtiges und weises Wesen existiren müsse. 2) Legte man den Begriff dieses höchsten Wesens zum Grunde, wenn man erklären wollte, worin die eigene Natur der organischen Produkte bestünde, die nicht aus Mechanismus entstanden seyn könnten, und warum sich einzelne Theile aufs Naturganze als Mittel zu Zwecken beziehen müßten. Man schloß also: weil ein verständiger Welturheber existirt, so

müssen die Geschöpfe in Ansehung einzelner Theile und des Ganzen zweckmäßig eingerichtet seyn. Daß solche Verwirrungen in wichtigen Gegenständen des Denkens zur Ueberzeugung und Beruhigung wenig helfen, und häufig zu Zweifeln und unrichtigen Vorstellungsarten Anlaß geben, ist bekannt genug.

Aber auch ohne diese verkehrte Zusammenstellung ist jeder dieser zwei Schlüsse für sich sehr mangelhaft. Der erstere wird in der Folge näher geprüft werden. Er ist nicht geschickt, uns von dem Daseyn eines höchst vollkommenen, höchst weisen und allmächtigen Welturhebers zu überzeugen, welches nur moralische Gründe bewirken können. — Der zweite Schluß erfüllt die Forderung der teleologischen Urtheilskraft nicht, die nicht darin bestehet, daß wir von Naturerzeugung übersinnliche Ursachen aufsuchen, sondern daß wir uns eine Vorstellung machen sollen, wie wir die Möglichkeit der Entstehung organischer Wesen aus einem innern natürlichen (nicht übernatürlichen) Princip einsehen und beurtheilen können. Ob dieses hernach objektive Realität habe oder nicht, das gilt uns gleich; genug, daß unsere Urtheilskraft bei einer solchen Vorstellung befriediget wird, und ihr

gemäs das Mannigfaltige nach einem Princip zusammenfassen, und die wechselsweise zweckmäßigen Beziehungen einzelner Theile aufsuchen kan.

Wenn ein Naturforscher den Bau einer Raupe untersucht, die einzelnen Muskeln und ihre Bestimmung aufsucht — oder an einem Fische in den Floßfedern, Schwanz, Blase, Schuppen, Gestalt des Mundes u. s. w. zweckmäßige Einrichtungen zur Erhaltung des Thiers findet — oder die Staubfäden und andere Zeugungstheile einer Pflanze untersucht, und ihre Form, die zu den Absichten, wozu sie bestimmt ist, so gut eingerichtet ist, bewundert: so kan es auf keine Weise Einfluß in seine Untersuchungen haben, ob er dabei nur allein den Ausdruck: Zweckmäßigkeit der Natur, gebraucht, oder einen andern. Er bekümmert sich ja jezo nicht um die lezte Ursache der ganzen Schöpfung, sondern nur um die Erzeugung einzelner Dinge in der Natur. Also bedarf er auch nur eines Princips, das eigentlich zur Teleologie gehört (oder darin einheimisch ist), und dann kan er nach diesem Leitfaden so weit in seinen Versuchen und Beobachtungen der Organisation fortgehen, als er will. Er kan das ganze Thier,

die ganze Pflanze anatomiren, und ihre innere Structur darnach beurtheilen. Es ist ihm in diesem Augenblicke nicht um die Entscheidung der Frage zu thun, ob die Naturzwecke wirklich absichtlich oder unabsichtlich so eingerichtet sind, weil das nicht zur Naturforschung gehört. Es ist ihm schon genug, daß er weiß, nach seiner Vorstellung konnten diese Wesen nicht durch Mechanismus entstehen: er muß sie nach der Idee von Zweckmäßigkeit betrachten und beurtheilen. Ob ein Gott sey? ob dieser Schöpfer der Welt sey? Dieses sind Fragen, die zu einer andern Zeit, und nach andern Principien entschieden werden müssen. So lang er die organischen Wesen betrachtet und untersucht, geht ihn die Theologie nichts an, sondern er hat es mit der Natur zu thun. Um noch deutlicher zu zeigen, daß er hier nicht aus den Grenzen der Teleologie schweifen will, spricht er auch wohl von der Sparsamkeit, Ordnung, wohlthätigen Sorge der Natur für die Erhaltung und Fortpflanzung der Geschöpfe u. s. w. Zu einer andern Zeit, wenn er von dem lezten Grunde der ganzen Welt und dem höchsten Endzwecke der Schöpfung spricht, wird er den Ausdruck Natur, welcher ganz unstatthaft wäre, nicht gebrauchen, sondern von

Gott, dem höchsten Weltschöpfer, reden. Aber warum soll er sich bei teleologischen Untersuchungen nicht bescheiden an die erstere allein halten? Niemand wird dieses so verstehen, als ob er die Natur wirklich für ein verständiges Wesen hielte: denn es wäre ja ein Widerspruch, sich die leblose Materie als lebend und verständig denken zu wollen, und als ein Wesen, das bei der Erzeugung der organischen Geschöpfe nach Absichten gewirkt hätte. (Siehe den vorigen Abschnitt.) Man wird es billig nur so auslegen müssen, daß der Naturforscher sich nicht gern anmaßen will, Dinge in seine Wissenschaft zu mischen, welche nicht hinein gehören. Sein Princip der Reflexion kan er nicht als Princip für die bestimmende Urtheilskraft brauchen. Er kan aus blosser Naturbetrachtung noch nicht wissen, ob es ausser dem Mechanismus noch eine zweite Art von Causalität nach Zwecken gebe, oder ob vielleicht nur ihm als Menschen dieses so scheine. Also ists ja am besten, wenn er auch schon durch seine Ausdrücke zeigt, daß er, wenn er von Teleologie redet, gerade so viel und nicht mehr sagen wolle, als was ihn die teleologische Reflexion lehren kann.

Aber es möchten Manche sagen, es wäre doch schicklicher, sogleich alle Zwecke, die wir in der Natur zu entdecken glauben, göttliche Zwecke zu nennen: es wäre doch für einen frommen Menschen anständiger, statt des Ausdrucks, die zweckmäßige, sparsame Natur, einen andern zu brauchen, der auf das höchste Wesen Beziehung hat. — Auf diese Bedenklichkeiten ist schon hinlänglich geantwortet worden. Der gottesfürchtigste Naturforscher kan keine Bedenklichkeiten dabei haben, von Naturzwecken zu reden, wenn er bedenkt, daß er dadurch auch nicht die entferneteste Veranlassung zum Verdachte geben kan, als wolle er läugnen, was die Moraltheologie lehret. Er zeigt weiter nichts dadurch an, als daß er kein Freund von Verwirrungen in wissenschaftlichen Untersuchungen ist.

Oft sind auch die Zwecke, welche die Menschen bei Natureinrichtungen zu finden glauben, nicht bestimmt genug: einige denken sich diesen, andere jenen Zweck. Oft gebrauchen die Menschen manche Dinge zu Absichten, zu welchen sie schwerlich bestimmt waren. Dürfen sie also wohl so vermessen seyn, ihre willkührlich ausgedachte Zwecke für göttliche Zwecke bei der Einrichtung der Natur auszugeben?

Nachdem nun gezeigt worden ist, daß Teleologie nicht zur Theologie gehöre, so muß zweitens untersucht werden, ob sie vielleicht als ein Theil der Physik (der theoretischen Naturwissenschaft) anzusehen sey. Aber auch dieses muß geläugnet werden. Denn die Physik gewinnt nichts an Ausdehnung, Gründlichkeit und wissenschaftlichem Zusammenhange, wenn man die Lehre von den Zwecken mit hineinziehet. In ihr darf nichts vorkommen, als was durch mechanische Ursachen begreiflich ist, oder werden kan. Bei allen Naturerscheinungen müssen wir uns bestimmte Begriffe zu machen suchen, von dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen, und von der Art, wie sie durch den Mechanismus der Natur entstanden sind. Der Naturforscher fragt nach den Ursachen von der Entstehung des Gewitters, der Berge, Flüsse; er fragt, warum manche Wasser einen salzichten, sauern oder bittern Geschmack haben; warum das Quecksilber in dem Barometer steigt und fällt; warum manche Körper in Gährung gerathen, verfaulen u. s. w. Die Absichten von diesen Erscheinungen, den Nutzen, welchen die Menschen daraus ziehen können, überläßt er der Teleologie. In der Physik soll nichts weiter ausge-

macht werden, als was diese Naturerscheinungen sind, wie sie entstehen, was sie wirken; aber nicht, was sie nüzen. Die Antwort auf die lezte Frage kan nichts über die Erklärung der mechanischen Entstehung dieser Naturerscheinungen ausmachen, und dieses ist doch die Hauptabsicht der Physik.

Da diese äussere Beziehung auf Zweckmäßigkeit nicht zur Naturlehre gehört: so wird noch weit weniger das, was über die innere Zweckmäßigkeit der organischen Produkte gesagt werden kan, dahin gezogen werden können. Alles, was Organisation der Pflanzen und Thiere anbetrift, ist nach mechanischen Ursachen gänzlich unbegreiflich. Wir wissen nicht, wie die Wechselwirkung der Theile, die Erhaltung des Ganzen durch die Theile, und der Theile durch das Ganze möglich ist. Daher können wir hier weiter nichts ausmachen, als ein eigenes Princip aufstellen, nach welchem wir uns die Entstehung aller der Erscheinungen in organischen Wesen denken, die nicht nach den allgemeinen Naturgesezen bewirkt werden konnten.

Einzelne Beispiele von äusserer und innerer Zweckmäßigkeit machen noch keine Wissenschaft aus; sondern eine, nach einem gewissen Plane

angelegte, möglichst vollständige Sammlung von solchen Beispielen könnte vielmehr eine teleologische Naturgeschichte heissen. — Aber die Untersuchung der Gründe unserer teleologischen Urtheile ist eine Wissenschaft, und diese gehört zur Critik des Erkenntnißvermögens, namentlich der Urtheilskraft. Sie hat keine Principien, die von andern Wissenschaften entlehnt sind, sondern ihre eigene, die a priori im Gemüthe liegen, und nach denen wir einen Theil der Natur in einem ganz andern Gesichtspunkte ansehen müssen, als die übrigen Natureinrichtungen, welche mechanisch verknüpft sind.

Zweiter Abschnitt.

Von der Erzeugung der organischen Wesen.

In der Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft muß die Frage untersucht werden, auf welche Weise wir uns die Erhaltungen ganzer Gattungen von Naturzwecken, d. i. die Erzeugung eines organischen Wesens von einem andern derselben Gattung vorstellen können? Es giebt mehrere Antworten darauf, unter denen aber diejenige den Vorzug verdient, worin den Naturkräften die Erzeugung organischer Produkte selbst überlassen bleibt, weil sich dieses nach den Principien unserer Vernunft am besten begreifen läßt.

Es ist oben schon weiter ausgeführt worden, daß bei der Entstehung und weitern Ausbildung organischer Geschöpfe der Mechanismus allein nicht hinreichend ist, um sich daraus die Möglichkeit derselben zu erklären. Denn sonst müßten

wir vollkommen begreifen können, wie diese Dinge entstanden seyen, (wie wir z. B. aus mechanischer Zusammenhäufung von Schneewasser das Anschwellen der Flüsse, Einreissen der Dämme u. s. w. begreifen). Dieses können wir aber bei organischen Wesen nicht, sondern wir bemerken, daß alles darin nach gewissen Zwecken zusammengefügt und gebildet scheint. Diese Betrachtung nöthigt uns, noch ein eigenes Princip der Zweckmäßigkeit anzunehmen.

Aber das Princip des Mechanismus muß bei Naturzwecken doch zum Theil auch gebraucht werden. Man kan nicht alles in organischen Wesen blos aus teleologischen Gründen herleiten, sonst würden dieselben nicht mehr zu der materiellen Natur gehören können. Alles, was als Produkt der Natur angesehen werden soll, (wie doch die organischen Wesen auch sind,) muß zum Theile nach natürlichen Gesetzen des Mechanismus entstanden seyn. Die leztern sind gleichsam die Werkzeuge, wodurch die absichtlich hervorbringende Ursache wirkt. Wenn ein Thierkörper oder eine Pflanze gar nichts mechanisches an sich hätte, so gehörten sie auch nicht zu der materiellen Natur, sondern entweder zu übersinnlichen Wesen, (wie wir uns die Zweckmäßigkeit der Kräfte

eines Geistes denken,) oder zu blossen formalen Vernunftvorstellungen, (so wie die Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Cirkels zur Auflösung mancher geometrischen Aufgaben).

Beides ist aber ungereimt; also muß auch ein organischer Körper noch ausser dem teleologischen Princip zum Theile nach mechanischen Gesezen bestimmt werden. Die Verbindung dieser beiden Principien in einem Produkte kan zwar nicht erklärt werden; aber man kan sich im Allgemeinen doch eine solche Vorstellung davon machen, daß bei solchen Wesen, die als innerlich zweckmäßig von uns beurtheilet werden, doch nach der Absicht des teleologischen Grundes die mechanischen Geseze wirksam seyen, und daß die leztern nur als Mittel anzusehen seyen, wodurch die Ursache der Zweckmäßigkeit, diesem Begriffe gemäs, die Materie zusammenführt, zusammenhält und formt. Dadurch bekommt ein solches Wesen das Eigenthümliche, daß es zugleich Naturwesen, und auch Produkt einer nach Zwecken ordnenden Kraft ist. Besonders ist die Vereinigung beider Principien bei der Erzeugung der Pflanzen und Thiere merkwürdig.

Die Untersuchung über die Ursachen, warum sich organische Wesen selbst fortpflanzen können,

und die Art und Weise, wie dieses geschiehet, ist von jeher sehr interessant für die Menschen gewesen. Seit den ältesten Zeiten bis auf die unsrigen haben Weltweise und Aerzte über das Geheimniß der Zeugung geschrieben, und eine große Menge von Systemen darüber erdacht. Drelincourt, der Lehrer Boerhave's, hat schon über zweihundert Generationssysteme aus Schriften seiner Vorgänger gezählt. (Siehe Blumenbach über den Bildungstrieb, Seite 13.)

Aber alle lassen sich auf wenige Hauptsysteme zurückführen. Man nimmt entweder den Occasionalismus oder Prästabilismus als Ursache ihrer innerlichen zweckmäßigen Form an. Diejenige, welche den erstern vertheidigen, wollen durch lauter übernatürliche Einwirkungen Gottes in die Natur die Erzeugung erklären. Sie glauben, daß, bei Gelegenheit der Begattung der Pflanzen und Thiere von verschiedenem Geschlechte, Gott durch ein Wunder dem unorganischen Stoffe die Organisation mittheile. Die Begattung wäre also nichts Wesentliches, sondern blos eine Formalität, wobei der Schöpfer in den Mechanismus der Natur übernatürlicher Weise einwirkte, und ein neues orga-

nisches Geschöpf bildete, das nun in der Mutter nur weiter entwickelt und ausgebildet würde. Nach dieser Theorie hört alle philosophische Untersuchung auf, und die Entstehung der Naturprodukte wird gänzlich der Natur entrissen.

Aber eine Begebenheit in der Erscheinungswelt muß als Wirkung von Ursachen gedacht werden, die ebenfalls zur Erscheinungswelt gehören: sonst hört aller Vernunftgebrauch auf. Wir sehen keinen Zusammenhang mehr in der Natur. Wohl zu merken ist, daß wir es hier nicht mit theologischen Untersuchungen über den lezten Grund der ganzen Natur und aller ihrer Kräfte zu thun haben. Denn dieser Grund liegt freilich ausser der Sinnenwelt im höchsten Wesen. — Hier ist aber die Rede von Veränderungen in der Natur selbst, die wir uns nothwendig als Wirkungen natürlicher Kräfte denken müssen, wenn unsere Vernunft irgend etwas dabei denken soll. Die ganze Frage von der Erzeugung gehört zur Naturwissenschaft. Daher würde das System des Occasionalismus durch Wunder den Knoten nicht auflösen, sondern zerschneiden.

Der Prästabilism ist das zweite System, nach welchem angenommen wird, daß das höchste Wesen den ersten organischen Geschöpfen die

Anlage gegeben hätte, ihres Gleichen hervorzubringen, und daß diese Anlage auf die erzeugte Produkte forterbte, so daß sich jede Gattung selbst erhalten könnte. Aber dieses kan wieder auf zweifache Art gedacht werden.

I. Gott hat sogleich bei dem Anfange der Schöpfung die Keime zu allen organischen Geschöpfen, welche nach und nach in der Welt zur Existenz kommen sollten, erschaffen, und in die ersten Menschen, Thiere und Pflanzen gelegt, so daß eine Generation nach der andern sich blos zu entwickeln braucht. In den ersten Eltern lagen die Keime ihrer Kinder, in diesen die Keime der ihrigen u. s. w. Dieses heißt die Evolutiostheorie, oder besser Involutionstheorie, wo die Keime gleichsam eingeschachtelt liegen, und sich nach und nach entwickeln. Die neuerzeugten Geschöpfe sind keine Produkte, sondern Edukte.

II. Gott hat den ersten organischen Geschöpfen eine produktive Kraft verliehen. Wenn durch die Begattung der Pflanzen und Thiere der reife, aber noch ungeformte Zeugungsstoff unter den erforderlichen Umständen an den Ort seiner Bestimmung gelangt, dann wird er zu einer neuen Pflanze, oder zu einem neuen Thiere

derselben Gattung allmählich ausgebildet. Der Zeugungsstoff bestehet zwar aus organisirter Materie, aber er enthält noch keine wirklichen Keime zu neuen Geschöpfen: sondern durch eine besondere Kraft der Natur wird er zu neuen Geschöpfen ausgebildet. Diese sind also in gewissem Sinne Produkte ihrer Eltern. Man nennt dieses System die Epigenesis.

Bei dem ersten Systeme werden präformirte Keime angenommen zu allen organischen Geschöpfen, die irgend einmal zur Entwickelung gelangen sollen; daher kan dasselbige auch die individuelle Präformation heissen. Bei dem zweiten wird angenommen, daß jedem Geschöpfe der ganzen Gattung eine gewisse Kraft, seines Gleichen zu erzeugen, von dem Schöpfer verliehen worden sey. Dieses ist die generische Präformation.

Die Evolutionstheorie scheint zwar bei dem ersten Anblicke natürlicher zu seyn, als der Occasionalismus, weil nach derselben doch keine unmittelbare Schöpfung bei jeder Begattung angenommen wird. Aber sie hat dennoch vieles wider sich, und bei genauer Ueberlegung ist sie eben so unverträglich mit der Vernunft.

a) Wenn zu jedem organischen Wesen im Anfange der Schöpfung die Keime erschaffen worden sind: so ist jede Entstehung eines solchen Wesens dennoch übernatürlich. Denn da haben die Eltern nicht auf dem Wege der Natur ein Wesen ihrer Gattung hervorgebracht, sondern es war schon erschaffen, und wurde nur von ihnen entwickelt. Es müßten also so viele Wunder gleich im Anfange der Schöpfung geschehen seyn, als bei dem occasionalistischen Systeme nur nach und nach bei Gelegenheit der Begattung geschehen wären. Durch die Annahme der Lehre von präformirten Keimen entreißt man also die ganze Untersuchung über die Erzeugung der Philosophie der Naturwissenschaft.

b) Es wäre auch nicht wohl möglich, daß diese Keime von dem Anfange der Schöpfung an bis jezo und weiter hin unverlezt erhalten würden, wenn man nicht noch andere übernatürliche Anstalten annähme, um die zerstörenden Kräfte der übrigen Naturwesen abzuhalten, daß sie diese Keime nicht durch Fäulniß oder andere Arten von Auflösung zur Entwickelung unfähig machten. Also müßten hier noch mehr Wunder angenommen werden, als bei dem Occasionalism.

c) Es ist gegen das Gesetz der Sparsamkeit in der Natur, (welches wir doch sonst sehr häufig bemerken,) daß etwas umsonst sollte erschaffen werden. Aber wenn so viele präformirte Keime vorhanden sind, die doch nie zur Entwickelung kommen, so sind diese für die Natur verlohren. Z. B. Pflanzen, welche nicht zur Reife kommen, enthielten eine unzählige Menge von Keimen zu andern Pflanzen, welche mit dem Untergange jener verlohren giengen. Eben dieses wäre der Fall bei Thieren. Auch bei solchen organischen Geschöpfen, welche einige andere ihres Gleichen hervorbrächten, würden doch viele Keime unentwickelt bleiben.

d) Endlich scheint eine solche Einschachtelung auch deswegen ungereimt, weil sie ins Unendlichkleine gienge, welches wir uns gar nicht mehr vorstellen können. Wie klein müßte der Keim zum Sohne seyn, wie viel kleiner der zum Enkel, welcher in jenem läge? Wie unendlich klein müßte der Keim zum Urenkel im hundertsten oder gar im tausendsten Gliede seyn? Diese Feinheit in der Eintheilung materieller Dinge ist unbegreiflich. — Zwar können wir in der reinen Anschauung des Raums jedes Theilchen des Raums als unendlich theilbar annehmen. Es

giebt nach unserer Vorstellung keinen absolut-kleinsten Theil, wie sich mathematisch erweisen läßt. Aber die Materie im Raume können wir nicht als wirklich bis ins Unendliche getheilt und gegliedert annehmen. Alles, was wir davon sagen können, ist: daß wir bei einer noch so kleinen Theilung der Materie doch nie stille stehen, sondern in unbestimmte Weite die Theilung als fortgehend denken können. Nun enthalten aber die ersten Stammeltern der Pflanzen und Thiere nach dieser Theorie alle Keime von allen den Millionen organischer Geschöpfe, und noch so viele, die gar nicht einmal zur Entwickelung kommen. In einem Theilchen der Materie, das so klein ist, daß es nicht einmal durch Gläser von der stärksten Vergrößerung gesehen werden kan, sollten viele Millionen Keime nicht neben einander, sondern eingeschachtelt liegen, und jedes soll wieder Millionen andere in eben dem abnehmenden Verhältnisse der Größe in einander enthalten. Ja, die Zahl nach Millionen geschäzt, ist noch viel zu gering: denn wer bestimmt die Zeit, in welcher immerfort sich neue Keime entwickeln sollen? *)

---

*) Ich habe diesen lezten Grund gegen die Evolu-

In Ansehung der Theorie der Epigenesis verweiset Herr Prof. Kant auf Herrn Hofrath Blumenbach's Schrift von dem Bildungstriebe, worin dieselbige theils aus Erfahrungen, theils aus andern Gründen bestättigt und deutlich ausgeführt worden ist. Eine große Empfehlung für dieses System ist es, daß darin die Natur nicht blos als entwickelnd, sondern auch als hervorbringend betrachtet wird, und daß die Vernunft einen Leitfaden bekommt, wie sie sich die Erzeugung, ohne immer zu übernatürlichen Einwirkungen ihre Zuflucht zu nehmen, vorstellen kan. Wenn wir über Natur und die Veränderungen derselben reflectiren: so müssen wir uns nicht mit Berufung auf übernatürliche An-

tionstheorie nicht in dem Original gefunden: um desto mehr wünschte ich, daß er ernstlich geprüft würde. Wenn er vielleicht deswegen weniger Gewicht zur Widerlegung dieses Systems als die erstern Gründe hätte, weil eine unbestimmt weite Theilung der Materie doch möglich ist (nach der Kantischen Theorie von Zeit und Raum): so glaube ich doch, daß wegen dieser unbegreiflich weit gehenden Feinheit der eingeschachtelten Keime wenigstens diese Hypothese sehr unwahrscheinlich werde.

stalten beruhigen, weil sonst alles Nachdenken gänzlich abgeschnitten ist. Dieser Methode ist es vollkommen gemäs, wenn man einmal den Ursprung und die Einrichtung der Welt von dem höchsten Wesen abgeleitet hat, alsdann mit dem Vertheidiger der Epigenesis anzunehmen, daß die folgenden Erzeugungen durch präformirte Naturkräfte zu Stande kommen, (zwar immer unter Leitung der höchsten Intelligenz, aber nicht durch unmittelbare Einwirkung).

Zu dieser Entstehung der organischen Produkte gehört erstlich, daß organisirter Zeugungsstoff vorhanden sey, welcher ausgebildet werden kan. Denn aus rohem und unorganischem Stoffe kan nichts organisches entstehen, so wenig als aus lebloser Materie etwas lebendiges. Zweitens, daß dieser durch die Begattung unter gehörigen Umständen an den Ort seiner Bestimmung gelange. Drittens, daß in der Natur selbst ein gewisser Bildungstrieb sey, wodurch die organisirte Materie sich selbst zu einem organischen Wesen ausbilde.

Es wird dem Leser vielleicht nicht unangenehm seyn, wenn ich hier einen kurzen Auszug von der merkwürdigen Schrift des Herrn H. R. Blumenbach's einrücke, (nach der neuen

Ausgabe von 1791,) weil dadurch diese ganze Untersuchung am besten erläutert werden wird. Diejenige, welche jenes Werkchen selbst schon gelesen haben, können diese wenige Blätter überschlagen.

Die Abhandlung enthält drei Abschnitte. Der erste handelt von den verschiedenen Systemen über die Lehre der Erzeugung; der zweite trägt Gründe gegen das Evolutionssystem vor; der dritte Gründe aus der Erfahrung zum Beweise des Bildungstriebs.

I. Die Evolution der präformirten Keime wird auf verschiedene Art vorgestellt. Einige glauben, daß diese Keime, welche bei der Entstehung der Welt erschaffen worden, auf der ganzen Erde, in der Luft, in dem Wasser u. s. w. verbreitet seyen, wo sie so lange herumschwärmten, bis sie bei Gelegenheit der Begattung schon entwickelter Wesen von ihrer Art sich dazu gesellten, Wurzel schlügen, ihre bisherige Hülle abwürfen, und sich entwickelten. Doch ist diese Panspermie auf den ersten Blick zu ungereimt, und ohne den geringsten Grund von Wahrscheinlichkeit aus der Luft gegriffen, so daß man sie als ein Hirngespinst ansehen muß, welches keiner ernsthaften Widerlegung würdig ist.

Andere legen die Keime eingeschachtelt in die Stammeltern, (wie oben gesagt worden). Aber Einige wollen diese Keime bei dem Vater, Andere bei der Mutter finden.

Ludwig von Hamen (aus Danzig) entdeckte 1677 zuerst durchs Mikroskop in einem Tropfen von dem Saamen eines Hahns eine große Menge kleiner Thierchen. Viele andere Erfahrungen über den Saamen anderer männlichen Thiere bestätigten eben dasselbe. Diese Thierchen hielt man also für die Keime zu künftigen Geschöpfen. Man findet aber in vielen andern Säften, z. B. Eßig, stehendem Wasser u. s. w. auch viele von dergleichen Infusionsthierchen, welche jenen in den stagnirenden thierischen Säften ähnlich sind. Es war auch vor der Beobachtung schon zu erwarten, daß in diesen Säften Infusionsthierchen seyn würden. Ueberdas sind die Thierchen in dem Saamen der nächstverwandten Thiere höchst verschieden, z. B. des Frosches und des Wassermolchs. Andere von den unähnlichsten Thieren, z. B. Menschen und Esel, sind ausserordentlich ähnlich.

Schon vor geraumer Zeit nahmen einige Naturforscher, z. B. Josephus de Aromatariis, Swammerdam u. a. m. an, daß

die präformirten Keime in dem Eyerstocke der Mutter lägen. In den neuern Zeiten ist diese Theorie vorzüglich durch Haller und Bonnet sehr vertheidigt worden. Nach ihnen liegen diese Keime in dem Ey eingeschachtelt: derjenige, welcher seiner Entwickelung am nächsten ist, wird bei der Empfängniß durch den Reiz des auf ihn wirkenden männlichen Saamens erweckt, das Ey reißt sich los, und kommt an den Ort, wo der Keim weiter ausgebildet wird. Die Gründe gegen diese Behauptung kommen im zweiten Abschnitte vor.

Herr Blumenbach erzählt einen Versuch mit grünen Armpolypen, der ihn zuerst auf den Ungrund der Evolutionstheorie aufmerksam machte. " Theils das warme trockene Sommerwetter, noch mehr die dauerhafte Constitution dieser Polypen begünstigte die Reproduktionsversuche, welche mit denselben angestellt wurden, so daß die Wiederersetzung gleichsam zusehends von statten zu gehen schien. Schon den zweiten oder dritten Tag waren den verstümmelten Thieren wieder Arme, Schwänze u. s. w. angewachsen. Man bemerkte aber immer sehr deutlich, daß die neuergänzten Polypen, bei allem reichlichen Futter, doch weit kleiner als vorher

waren, und ein verstümmelter Rumpf, so wie er die verstümmelten Theile wieder hervortrieb, auch in gleichem Maase recht sichtlich einzukriechen, und kürzer und dünner zu werden schien".

Eine ähnliche Erfahrung machte Herr Bl. an einem Kranken, der einen offnen Schaden über dem Knie hatte. So wie die Lücke im Fleische bei der Heilung nach und nach mit plastischer Lymphe zur Narbe angefüllt wurde: so senkte sich auch das benachbarte gesunde Fleisch in gleichem Grade allgemach nieder, und schien gleichsam zu schwinden, so daß endlich die Narbe in der Grube und das Fleisch am Rande derselben wieder fast gleich standen. Diese und viele andere Beobachtungen und Versuche leiteten ihn endlich zu folgendem Resultat:

"Keine präformirten Keime existiren: sondern in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoffe der organisirten Körper, nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, wird ein besonderer, dann lebenslang thätiger Trieb rege, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb, der folglich zu den Le-

"benskräften gehört, der aber eben so deutlich "von den übrigen Arten der Lebenskraft der or= "ganisirten Körper, (der Contractilität, Irri= "tabilität, u. s. w.) als von den allgemeinen "physischen Kräften der Körper überhaupt ver= "schieden ist: der die erste wichtigste Kraft zu al= "ler Zeugung, Ernährung und Reproduktion "zu seyn scheinet, und den man, um ihn von den "andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit "dem Namen des Bildungstriebes (nisus for- "mativus) bezeichnen kan".

Dieser Ausdruck, Bildungstrieb, soll aber eben so, wie z. B. die Worte Attraction, Schwe= re, zu nichts mehr und nichts weniger dienen, als eine Kraft zu bezeichnen, deren constante Wirkungen aus der Erfahrung anerkannt wor= den, deren Ursache aber so gut, wie die Ursache der genannten, noch so allgemein anerkannten Naturkräfte, für uns qualitas occulta ist. Das Verdienst bei dem Studium dieser Kräfte beste= het nur darin, daß ihre Wirkungen näher be= stimmt und auf allgemeine Gesetze zurückgebracht werden.

II. Für die Präexistenz des präformirten Keims im weiblichen Ey wurde folgendes als ein Hauptbeweis angegeben. Man fand, daß die

Haut des Dotters im bebrüteten Ey mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens, und die Blutgefässe des leztern mit den Adern der sogenannten Figura venosa des Dotters continuirten. Nun aber, sagte man, habe der Dotter mit seiner Haut schon in dem Eyerstocke der unbefruchteten Henne präexistirt, folglich nach aller Wahrscheinlichkeit auch zugleich mit derselben, obgleich unsichtbar, das damit continuirende Küchelchen.

Doch 1) ist diese Erfahrung noch zweifelhaft, und schwer mit Gewißheit zu behaupten; 2) aber gesezt sie wäre richtig, so folgt noch nicht, daß diese Häute und Gefässe, wenn sie auch wirklich zu der Zeit, wo der Versuch angestellt wird, mit einander continuiren, auch von jeher zusammen coexistirt haben müßten. Beispiele hievon finden wir bei den durch den Stich der Gallwespe entstandenen Schlafäpfeln an wilden Rosenstöcken, wo der Schlafapfel mit der Rinde des Rosenstocks überzogen wird, und die holzichten Gefässe des erstern in den Kern des leztern übergehen; — oder bei Entzündung der Eingeweide eines Thiers, wo durch Ergießung plastischer Lymphen neue Häute und Blutgefässe gebildet werden, die mit den Häuten und Gefässen der be-

nachbarten Häute zusammenhangen u. s. w. So könnte also auch die Haut in dem Ey erst während des Bebrütens mit dem jungen Thiere zugleich erzeugt worden seyn. Wenn aber auch die Dotterhaut schon in dem Eyerstocke der Henne präexistiret hätte: so kan dem ohngeachtet das Küchelchen erst während des Bebrütens erzeugt, und nur die Blutgefässe desselben in die Adern jener Haut eingepfropft, und so beide mit einander verbunden worden seyn.

Der Einwurf, daß die unendlich zarten Adern des kleinen Küchelchens in die großen Gefässe des Dotters nicht eingepfropft seyn könnten, ist ungegründet. Auch Haller hat eben diese Einpfropfung der kleinen Nabelgefässe des unendlich kleinen menschlichen Keims, wenn er aus dem Eyerstocke in die Mutterhöhle angelangt ist, in die weit größern Gefässe der Gebärmutter angenommen. Andere Einwürfe von noch geringerer Bedeutung werden hier der Kürze wegen übergangen.

Noch einige Gründe aus der Erfahrung gegen das Evolutionssystem.

1) Man findet mit den stärksten Vergrößerungsgläsern nie sogleich, sondern erst eine geraume Zeit nach der Befruchtung die erste Spur

von dem neuempfangenen Thiere. Z. B. Bei dem Menschen nicht vor der dritten Woche der Schwangerschaft; bei Hühnern nicht vor dem Ende des zweiten Tags; bei dem Kaninchen nicht vor dem neunten Tage; bei dem Schaafe nicht vor dem neunzehenten Tage; bei der Hirschkuh nicht vor der siebenten Woche. Dieses müßte ganz anders seyn, wenn der Keim schon vor der Begattung präformirt gewesen wäre.

2) Man kan aus dieser Theorie die Entstehung und Ausbildung ganz zufälliger Weise neuerzeugter, im natürlichen Baue gar nicht existirender organischer Theile nicht erklären. Z. B. zuweilen fand man bei Leichenöffnungen, daß Weiber viele Jahre mit einem Kinde schwanger gegangen waren, welches gleich anfangs nicht an den Ort seiner Bestimmung gekommen, sondern nach Zerberstung der Fallopischen Röhre in die Bauchhöhle gefallen war. Die Natur ergoß eine Menge plastischer Lymphe, welche sich zu organisirten Häuten bildete, die den Fötus einwickelten, und die der Mutter sonst tödliche Fäulung desselben verhinderten. Diese neuerzeugten Häute waren mit vielen Blutgefässen durchwebt, welche doch schwerlich in dem Keime, der nach diesem Systeme angenommen wird, schon prä-

existirt haben konnten. — Eine andere hieher gehörige Erfahrung ist, daß sich zuweilen bei Armbrüchen neue Gelenke zwischen dem Ellenbogen und der Hand bilden. Wenn man aber präformirte Keime annimmt, so müßte man auch annehmen, daß auf den möglichen Fall eines Armbruchs die Anlage zur Ausbildung neuer Gelenke an jedem Orte des Arms präformirt gewesen wäre.

3) Auch die Erscheinungen bei Erzeugung der Bastarde widersprechen allen Begriffen von Präexistenz eines präformirten Keims, z. B. die Verwandelung einer Pflanzengattung (Nicotiana rustica) in eine andere (Nicotiana paniculata) durch wiederholte Erzeugung fruchtbarer Bastardpflanzen.

III. Nun noch einige Erfahrungen zum Beweise des Bildungstriebes, und zu näherer Bestimmung einiger Gesetze desselben. Besonders ist die Beobachtung der Entstehung und Fortpflanzung solcher organisirten Körper dazu geschickt, welche mit einer ansehnlichen Größe ein schnelles Wachsthum, und eine zarte halbdurchsichtige Textur verbinden, z. B. die Brunnenconserve (Conferva fontinalis Linn.), welche aus einfachen, meist geraden, einen halben Zoll

langen, feinen, hellgrünen Fäden bestehet. Versuche haben gelehrt, daß die Spitzen der Fäden zu kleinen Knöpfchen anschwellen, die sich endlich von den Fäden trennen, und selbst neue Spitzen treiben. Man findet aber durch die stärkste Vergrößerung keine Spur von Keimen in diesen Knöpfchen. — Auch die halbdurchsichtige Textur der Armpolypen macht es möglich, ihre Fortpflanzungsart genau zu beobachten. Wenn sie lebendige Junge austreiben wollen, so schwillt blos eine Stelle ihres aus dem einfachsten Stoffe bestehenden Körpers auf, und aus dieser unförmlichen, aber durchsichtigen kleinen Geschwulst, wird erst der cylindrische Leib und die Aerme des jungen Polypen ausgebildet, wo man wieder keine Spur von Keim findet.

Die Phänomene der Reproduktion oder der Kraft organischer Körper, verlohrne Theile, Verstümmelungen ihres Leibes von selbst wieder hervor zu treiben und zu ersetzen, geben der Theorie vom Bildungstriebe ein neues Gewicht. Zeugung und Reproduktion sind beides Modificationen ein und eben derselben Kraft. In solchen Fällen braucht gar kein neuer Stoff erzeugt, sondern die gestörte Bildung wieder hergestellt zu werden: welches aus

der Evolutionstheorie nicht zu erklären ist, desto besser aber aus der Lehre vom Bildungstriebe.

Man hat auch die Erfahrung gemacht, daß bei Menschen die Nägel der Finger, wenn auch die vordern Gelenke amputirt worden, sich an den verstümmelten Enden der hintern Glieder wieder erzeugt haben. Diese Erscheinung kan aus der Wirksamkeit des Bildungstriebes sehr natürlich erklärt werden: die Tendenz desselben, die äussersten Extremitäten des Körpers, nemlich die Enden der Finger und Fußzehen durch hornichte Nägel zu begrenzen, ist stark genug, um sie im Nothfalle auch sogar an ungewöhnlichen Stellen zu reproduciren.

Die Natur ersezt auch öfters den Verlust eines Gliedes durch eine knorpelichte, knochichte Substanz, die wenigstens zu einigem Gebrauche geschickt ist. Einem Haasen wurde ein Bein abgeschossen, welches die Natur durch eine pfotenförmige Knochenmasse, die sie hervortrieb, zu ersetzen gesucht hat.

Einige Resultate aus diesen und ähnlichen Erfahrungen:

1. Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organischen Körper in umgekehrtem Verhältnisse.

2. Bei neuempfangenen Säugthieren ist dieser frühe Bildungstrieb noch ungleich stärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Ey.
3. Auch bei der Formation der einzelnen Theile des organisirten Körpers ist dieser Trieb bei manchen derselben von einer festern bestimmtern Wirksamkeit, als bei andern.
4. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von seiner bestimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organischer Körper die für eine andere Art derselben bestimmte Richtung annimmt. Z. B. man hat Haasen mit kleinen Rehgeweihen, Erlenbäume mit Eichenblättern gefunden.
5. Eine andere Abweichung ist, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei dem einen Geschlechte mehr oder weniger von der Gestaltung des andern annehmen, z. B. Zwittergestaltungen.
6. Aus einer noch größern Abweichung des Bildungstriebes entstehen endlich Mißgeburten. Diese Abweichungen können aus der Theorie von präformirten Keimen nicht erkläret werden.

Dritter Abschnitt.

Von der äussern Zweckmäßigkeit, dem lezten Zwecke der Natur, und dem Endzwecke der Schöpfung.

In dem vorigen Abschnitte wurde gezeigt, was für einzelne Produkte der Natur wir von dem Mechanismus ausnehmen müssen, und in wie fern wir uns eine Idee von dem in ihnen wirksamen Bildungstriebe machen können. Aber die teleologische Urtheilskraft geht noch weiter in ihren Untersuchungen. Nicht blos organische Wesen in dem Innern ihrer eigenthümlichen Natur sind zweckmäßig eingerichtet, sondern auch alle andere Dinge in der Welt scheinen Beziehungen auf gewisse Zwecke zu haben. Und diese mannigfaltige Verbindung der Dinge, um deren willen eines Theils so viele Einrichtungen als Mittel zu betrachten sind, welche aber andern Theils selbst wieder Zwecke sind, scheint verschiedenen Hauptzwecken untergeordnet zu seyn. Diese

Hauptzwecke haben aber alle wieder ihre Beziehung auf einen lezten Zweck, in welchem die ganze sinnliche Welt, als in einem Vereinigungspunkte, zusammen zu hängen scheint.

Es ist schon oben erinnert worden, worin die innere und äussere Zweckmäßigkeit verschieden ist. Die innere findet sich nur in einzelnen Dingen, welche daher auch Naturzwecke heissen. Ein Naturzweck ist ein Wesen, dessen Entstehung und ganze Bildung nicht anders von uns begriffen wird, als wenn wir sie von einer absichtlichen Ursache herleiten. In dem gegenwärtigen Abschnitte aber werden wir uns mit Betrachtungen über die äussere Zweckmäßigkeit, oder über die Beziehung der Naturdinge auf einander, um ein zweckmäßiges Ganzes zu formiren, beschäftigen.

Es giebt viele Dinge, die durch blossen Mechanismus, nicht nach einem innern zweckmäßigen Princip entstehen, z. B. Berge, Flüsse, Seen, Wolken u. s. w., die aber doch als Mittel für andere Dinge zweckmäßig sind. Doch müssen die andern Dinge, denen jene als Mittel dienen sollen, organische Wesen seyn. Nur dann können sie als Mittel angesehen werden, wenn sie Dingen, die an sich schon Naturzwecke sind,

dienen. Denn die Beziehung, worin ein unorganisches Wesen auf andere unorganische steht, ist mechanische Verknüpfung, keine Zweckmäßigkeit: sie sind in so fern keine Mittel, z. B. daß der Regen den Flüssen Wasser giebt, daß der Wind die Wolken über ein Land jagt, wo sie sich ergießen u. d. gl. Alle diese und ähnliche Veränderungen sind ohne Princip der Zweckmäßigkeit begreiflich, und wenn keine Pflanzen und Thiere auf der Erde wären, so hätten sie keinen Nutzen.

Dieses Gebiet der äussern Zweckmäßigkeit ist sehr weitläuftig, und verbreitet sich durch die ganze Natur. In gewisser Rücksicht gehören die organischen Wesen auch zu den Mitteln. Unorganische sind nie Zwecke an sich, sondern nur Mittel; organische können beides zugleich seyn, doch in verschiedener Beziehung. Ein Baum ist Naturzweck für sich, aber seine Blätter, Früchte, Holz, Schatten u. s. w. sind Mittel für andere Dinge.

Wo wir nur unsern Blick in dem weiten Gebiete der Schöpfung hinwerfen, da finden wir Beispiele von dieser bewundernswürdigen Verkettung der äussern Zweckmäßigkeit. Welchen vielfachen Nutzen haben nicht die Gebirge, die

Seen und Flüsse? was für heilsame Veränderungen für das Thier- und Pflanzenreich gehen in der Atmosphäre vor? zu welchem unendlich verschiedenen vortrefflichen Gebrauche dienen den Menschen die Produkte des Mineralreichs? Wenn wir die große Fruchtbarkeit des Pflanzenreichs betrachten, und sehen, wie einige verwelken und den Erdboden wieder düngen, andere zur Nahrung für die Thiere dienen; wenn wir sehen, wie die Raubthiere den Ueberfluß an andern Thieren vermindern, damit das Pflanzenreich nicht von ihnen zerstört werde; wie der Mensch manche für ihn ungleiche Thierarten erziehet und pfleget, und die schädlichen ausrottet; wie er die Erde bauet, Sümpfe austrocknet, die dicken Wildnisse zu fruchtbaren Gegenden umschafft, und dadurch für das Gedeihen und die Vermehrung vieler tausend Arten von Pflanzen und Thieren sorgt; wie manche Insekten dazu dienen, um schädliche, in Fäulniß gerathene Dinge wegzuschaffen; wie andere Thiere wieder darauf bedacht sind, die zu große Vermehrung der Insekten zu verhindern u. s. w.: so müssen wir diese erstaunlich mannigfaltige Verkettung von Mitteln und Zwecken mit großer Bewunderung ansehen.

Sie würde aber nicht statt finden können, wenn alle Dinge nur Produkte von mechanischen Ursachen wären. Dann könnte die Frage: wozu ist dieses und jenes Ding da? gar nicht aufgeworfen werden. Daher kan die Bemerkung, ob diese Frage in einer gewissen Ordnung der Dinge ihre Gültigkeit habe oder nicht, dazu dienen, um eine Natur, wo Zwecke und Mittel angetroffen werden, (wo organische und unorganische Wesen in zweckmäßiger Verbindung stehen,) von einer andern Natur (worin gar nichts organisches gefunden würde, von der wir uns wenigstens eine Idee machen können,) zu unterscheiden. In der erstern kan man z. B. fragen: wozu ist der Magnetstein da? In der leztern müßte diese Frage wegfallen. Man könnte nur fragen: worin unterscheidet er sich von andern Steinen?

Gesezt, es gäbe eine wüste Insel, auf der keine Pflanze wüchse, und wo kein Thier, nicht einmal ein Insekt oder Schaalthier jemals gelebt hätte, und auch nie leben würde, und wohin auch nie ein Schiff mit Menschen kommen würde: so stünden auch die Dinge auf dieser Insel, z. B. die Quellen von süßem Wasser, Metalle, Kalksteine, Magnetsteine, Regen und

Schnee, welcher da fällt, in keiner Zweckverbindung. Alle diese Dinge wären ganz unnützlich. Sie könnten nicht als Mittel angesehen werden, sondern nur als Produkte des Mechanismus, ohne äusserliche Zweckmäßigkeit.

Die organischen Produkte sind also die ersten in der Kette der Naturwesen, an die sich alle andere als Mittel anschließen. Und dieses darum, weil sie schon in ihrer innern Natur eine Beziehung auf Zwecke verrathen. Wir denken, daß sie nach einer vorhergehenden Idee gemacht worden wären, und daß diese Idee der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung gewesen wäre. Darin bestehet ihre Zweckmäßigkeit. Alles andere in der mechanischen Weltverknüpfung, was nur zur Erhaltung, Ausbildung u. s. w. dieser organischen Wesen auf irgend eine Art dient, gehört in so fern auch zu dem Gebiete der äussern Zweckmäßigkeit, wozu es ohne diese Rücksicht an und für sich nicht gerechnet werden darf.

Aber welche von den unzähligen organischen Geschöpfen sind der l e z t e Z w e ck, worauf sich alles andere in der Natur beziehet? — Unsere Vernunft sucht das Mannigfaltige nach einem gewissen Princip der Einheit zu ordnen und zu-

sammen zu fassen. Sie kan sich also damit nicht beruhigen, daß unzählige Zwecke in der Welt ihr vorgelegt werden, welche aber alle wiederum Mittel sind: sondern möchte gern einen Vereinigungspunkt finden, wo alle Mittel zu einem Zwecke zusammenwirkten.

Dieses scheint aber vielen Schwierigkeiten unterworfen zu seyn, so lange wir blos bei der sinnlichen Natur stehen bleiben. Denn da ist kein einziges Wesen zu finden, welches niemals Mittel, sondern stets Zweck wäre. Die oben angeführten Beispiele lehren, daß selbst der Mensch zur Erhaltung des Pflanzen- und Thierreichs das Seinige beitragen muß. Ohne ihn ist die Erde meistens mit Sand, oder Sümpfen und dichten Waldungen bedeckt; viele Thiere können gar nicht aufkommen.

Aber doch findet unsere teleologische Urtheilskraft noch andere Ursachen, warum sie dem Menschen den Rang eines lezten Zwecks der Natur zugestehen muß.

1) Er ist es, der die andern Dinge in der Welt zu seinem mannigfaltigen Gebrauche anwenden kan. Pflanzen und Thiere sind theils nur auf gewisse Orte, theils auf gewisse Mittel zur Erhaltung ihrer Existenz eingeschränkt. Aber

der Mensch ist gleichsam das Schlußglied, welches die ganze weite Kette der Natur verbindet. Das Mineralreich liefert ihm Werkzeuge zur Arbeit, Arzneien und tausend andere Dinge, die ihm nützlich sind. — Thiere und Pflanzen dienen alle entweder unmittelbar oder mittelbar zu seiner Nahrung, Bequemlichkeit und Vergnügen. Selbst was er für die Natur thut, thut er doch nur zu seinem Nutzen. Er ist also zwar Mittel für andere Geschöpfe, aber dennoch zulezt nur darum, um diese als Mittel für sich zu gebrauchen.

2) Er ist auch das einzige Wesen auf Erden, das sich eine Idee von Zwecken machen kan, weil er Vernunft hat. Andere organische Wesen wissen nicht, daß ihnen die Natur dient: sie kennen ihren Vorzug vor den unorganischen nicht, und die Absicht nicht, warum alles da ist. Nur der Mensch weiß dieses, und übersiehet wenigstens zum Theil das System der Naturzweckmäßigkeit. In seiner Seele liegt das Princip, nach welchem er die Natur beurtheilt.

Gegen diese Vorstellungsart, als ob alles in der Natur zulezt um des Menschen willen da wäre, kan folgender Einwurf gemacht werden:

" Der Mensch selbst ist so oft den zerstörenden Kräften der Natur unterworfen, als andere Wesen. Luft, Feuer, Wasser verstümmeln oder tödten ihn öfters so gut, als die Thiere und Pflanzen. Auch scheint es, als ob in der Natur alles so von ohngefähr entstanden wäre, was der Mensch aus Eigenliebe als absichtliche Wirkung der Natur zu seinem Nutzen ansiehet. Der Boden, worauf er lebt, hat sich durch mächtige Naturrevolutionen geformt, das Wasser hat hier Land weggerissen, dort angesezt. — Der Meeresgrund wurde zu trockenem Lande, und andere Länder wurden überschwemmt. — Das innere Feuer trieb Erdlagen und Gebirge hervor. — Daher entstanden natürliche Abhänge zu Flüssen und Bächen, — daher entstanden Seen, Berge, Fluren, — ganze Schichten von Schaalthieren wurden hier versenkt und versteinert, ganze Seen von Sand wurden dort ausgebreitet, u. s. w."

" Alles scheint ganz allein die Wirkung wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur zu seyn, ohne Plan und Zweck auf Menschen, die einmal da wohnen sollten, oder auf Thiere und

Pflanzen, die einmal da gedeihen sollten. Daß nun der Mensch diesen Wohnplatz umarbeitet und zu seinem Nutzen gebraucht, beweist nicht, daß dieser Zweck vorher bei den Revolutionen der Natur beabsichtiget wurde. Endlich was für Gefahren drohen dem Menschen von allen Seiten in der Natur? Erdbeben, Ausbrüche von Vulkanen, mephitische Dünste, starrender Frost, tödtende Hitze, Stürme, Gewitter u. s. w."

Wollte man aus diesem Räsonnement, welches noch mit unendlich mehreren Beispielen von physischen Uebeln vermehrt werden könnte, das Resultat ziehen, daß die Idee von Zweckmäßigkeit ein Hirngespinst wäre, und daß nur durch die blinde Nothwendigkeit des Mechanismus Clima und Boden so geformt worden wären, ohne Beziehung auf Thiere und Menschen: so würde man zu viel und also am Ende gar nichts beweisen.

1) Dann würde nicht nur die äussere Zweckmäßigkeit wegfallen, sondern selbst die organischen Wesen würden nicht mehr als Naturzwecke, sondern als Produkte des blinden Mechanismus vorgestellt werden. Dieses leztere System ist in der Dialektik der Urtheilskraft unter

dem Namen des Idealismus der Zweckmäßigkeit hinlänglich geprüft und widerlegt worden. War es also Absicht der Natur, daß organische Wesen leben sollten: so mußte die unnachlaßliche Bedingung dazu auch nothwendig in ihrem Plane liegen. Die unorganische Natur mußte selbst durch ihre Revolutionen eine solche Form annehmen, daß sie zum Wohnplatze der organischen Geschöpfe dienen konnte. Alle physische Uebel sind auch zugleich physisches Gute, und die Erfahrung lehrt hinlänglich, daß das Uebel von dem Guten unendlich weit überwogen wird.

2) Ferner muß hier, wie bei allen teleologischen Untersuchungen, nicht aus der Acht gelassen werden, daß nicht von objektiver Zweckmäßigkeit, sondern nur von einem subjektiven Princip die Rede ist, nach welchem wir Menschen urtheilen. Wenn wir freilich bestimmen wollten, daß in der Natur an sich alles auf diejenige Zwecke calculirt wäre, welche wir Menschen annehmen: so würde sich dieses nicht beweisen lassen. Denn wir kennen die Natur nur als sinnliche Erscheinung. Wie wollen wir von Dingen, die als übersinnliches Substrat der Natur zum Grunde liegen, beweisen, auf welche Art sie existiren, und in welcher Verbindung

gegen uns? Dieses ist aber auch nicht nöthig. Genug, daß wir wissen, wir können uns, ohne ungereimte Voraussetzungen, gar nicht vorstellen, daß die Natur ohne Absicht so entstanden sey, wie sie uns erscheint. Es ist ein nothwendiges subjektives Princip für uns, die ganze Natur als Mittel zu Zwecken zu betrachten.

Und in dieser Rücksicht gilt denn auch der Schluß: daß der Mensch sich als den lezten Zweck der ganzen Natur ansehen muß. Wenn man auch gar noch nicht auf seine sittliche Natur siehet, sondern ihn nur als lebend, genießend, verständig, fähig Gebrauch von andern Naturdingen zu machen, kurz, als ein Glied in der Kette der andern sinnlichen Naturdinge betrachtet: so ragt er dennoch weit über alle diese hervor, und kan ohne Uebermuth behaupten, daß um seinetwillen alles andere da sey.

Nun entstehet die Frage: ob der Mensch, wenn wir seine sittliche Natur noch gar nicht in Anschlag bringen, auch schon der Endzweck der Schöpfung genannt zu werden verdiene? Diese Frage muß verneinend beantwortet werden.

Es giebt zwei Ordnungen der Dinge im ganzen Reiche der Schöpfung, so weit sie der Mensch kennt. Die erste ist die sinnliche Natur, (wozu wir selbst mit Körper und Seele gehören,) die wir nach den reinen Formen von Raum und Zeit anschauen, und nach den reinen Verstandesbegriffen denken. Die zweite ist das Reich der Sittten, wozu wir auch nach unserer moralischen Natur gehören. Nun liefert uns die ganze sinnliche Natur nichts, was schlechterdings als Endzweck der ganzen Schöpfung gelten könnte: denn alles, auch der Mensch, ist doch gewissermaßen wieder Mittel für Andere. Ein Endzweck aber ist ein solcher Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf, und der niemals auch wieder Mittel zu andern Zwecken ist. Er ist die lezte Bedingung, auf die sich alles andere in der Schöpfung als Bedingtes bezieht, das lezte Ziel, wohin alles abzweckt: in ihm liegt der Grund, warum der Schöpfer eine Welt erschaffen hat. Von diesem Endzwecke in der Folge mehr. — Hier ist es genug, bestimmt zu haben, daß für die Natur nur ein lezter Zweck, nemlich der Mensch, als Naturwesen betrachtet, gültig ist.

Was ist es dann in dem Menschen, das die Natur als ihren lezten Zweck zu befördern sucht? Ist es etwa ein Bestreben, dem Menschen, als dem Herrn der Natur, Nutzen von aller Art, Bequemlichkeit, angenehme Empfindungen zu verschaffen? In diesem Falle würde die Glückseligkeit der Menschen der lezte Zweck seyn, worauf alle Dinge in der Natur hinwirkten, um ihm dieselbe in reichem Maase von allen Seiten zuströmen zu lassen. Die Natur müßte dann vermittelst ihrer Gesetze darauf hinarbeiten, daß sie ihren Liebling, den Menschen, mit Annehmlichkeiten aller Art überströmte, so daß er mehr genießend und leidend, als thätig betrachtet werden müßte.

Oder ist der lezte Zweck der Natur mehr nur von der Natur veranlasset als hervorgebracht? Bestehet er darin, daß der Mensch bei dem Gebrauche der andern Naturdinge seine Geisteskräfte übet, seine Geschicklichkeit vermehret, und indem er das, was um ihn her ist, zu allerlei Zwecken anwendet, zwar nicht merklich glücklicher, aber doch verständiger wird? Dieser Zweck würde die Cultur des Menschen (als Naturwesen) seyn.

Die Glückseligkeit des Menschen kan der lezte Zweck der Natur nicht seyn. Sie bestehet (nach unserer Idee) in einem Zustande von lauter angenehmen Empfindungen. Wäre dieses die vorzüglichste Absicht, so müßten alle Naturgesetze darauf eingerichtet seyn, daß von allen Seiten, zu jeder Zeit, ohne Unterbrechung, jedes organische und unorganische Wesen dem Menschen angenehme Empfindungen zuführte, und zwar in dem Maase, als er dazu fähig wäre. Der Trieb nach Glückseligkeit, welchen der Mensch in sich gewahr wird, scheint zwar so etwas von der Natur zu fordern. Aber dieses ist bei weitem noch nicht hinlänglich, um nun die Befriedigung dieses Triebes als den lezten Zweck der Natur anzusehen.

1) Die Instincte, welche in der sinnlichen Natur des Menschen liegen, gehen alle auf einzelne angenehme Empfindungen. Nur erst bei weiterer Ausbildung der Vernunft macht sich derselbe ein Ideal von einem Zustande lauter angenehmer Empfindungen, und nennt diesen Zustand Glückseligkeit. Alles, was er thun kan, ist, sich diesem Zustande zuweilen nur auf kurze Zeit einigermaßen zu nähern; aber er erreicht ihn nie vollkommen. Denn in der wirklichen

Welt, wo wir von so vielen empirischen Bedingungen abhängen, können wir nur einzelne Theile von diesem Ideale erreichen, aber nie das ganze, eben weil es nur ein Ideal ist. Der Mensch steht niemals in seinen Forderungen still, und hat bei jedem Genusse noch sehr vieles zu wünschen übrig. Wäre also die Erreichung eines solchen Zustandes, wie der Mensch sich denkt, der lezte Naturzweck: so müßte es einen Grad von Glückseligkeit geben, zu welchem der Mensch wirklich gelangte, über welchen er sich nichts höheres denken könnte, und wo er sich im vollen Besitze des gewünschten Guten fühlte. Dieses aber ist aus dem angeführten Grunde unmöglich.

2) Dieses Ideal von Glückseligkeit ist nicht nur bei jedem Menschen anders beschaffen, nach seiner Lage, seinen Kenntnissen, und dem Verhältnisse seiner Geisteskräfte: sondern es ändert sich auch bei einem Menschen sehr oft. Bald fordert er dieses, bald jenes, und hat selbst nie einen bestimmten Zweck bei seinen Wünschen. Wie kan also die Natur hier auf einen bestimmten Zweck wirken? Wenn auch alles dazu eingerichtet wäre, das Ideal der Menschen zu befriedigen: so kan doch gar nicht gedacht werden, wie die Natur sich immer wieder nach den Launen

der Menschen ändern sollte. Allgemeine und feste Gesetze der Natur wären alsdann unmöglich, weil jeder Mensch eine eigene Ordnung der Natur verlangen, und weil er sogar in einer Woche oder Tag diese Forderungen zwei- bis dreimal ändern würde.

3) Auch die Erfahrung widerspricht dem Satze ganz, daß die Glückseligkeit der Menschen der lezte Zweck der Natur sey. Denn ist der Mensch nicht eben so gut allen Plagen unterworfen, denen die andern lebendigen Geschöpfe dieses Erdbodens ausgesezt sind? Hat er nicht mit wilden Thieren, mit Feuers- und Wassersnoth und Krankheiten zu kämpfen? Wenn auch der Verstand dem Menschen Mittel giebt, sich vor manchen physischen Uebeln zu verwahren: so ist auch auf der andern Seite die Summe desselben bei den Menschen weit größer, als bei den Thieren. Denn er quält sich oft schon durch die furchtbaren Erwartungen des Uebels, denen er nicht entgehen zu können glaubt, und fühlet seine Schläge doppelt, weil er denken kan. Auch die getäuschten Hoffnungen auf manches Glück vermehren seine Unzufriedenheit öfters. Die Natur giebt also keine Anzeige, daß sie ihn als ihren Liebling verschonen wolle: sondern sie überläßt es

ihm selbst, ob er vielleicht durch seine Klugheit Mittel findet, die das Thier nicht weiß. — Wenn man dieses Argument dazu brauchen wollte, daß man folgerte, es müsse bei dem Menschen von der Natur überall auf keinen Zweck abgesehen seyn: so würde man freilich unrichtig folgern, (wie schon oben gesagt worden ist). Denn wenn auch die Bewirkung der menschlichen Glückseligkelt nicht der lezte Zweck war: so kan doch noch eine andere lezte Absicht in Ansehung des Menschen statt finden, die gar nicht durch die Betrachtungen über das physische Uebel angefochten wird.

4) Ferner verursachet sich der Mensch selbst noch unzählige Plagen, wovon andere Geschöpfe auf Erden nichts wissen. Seine Eitelkeit, Herrschsucht, Habsucht, Wollust, Neid und das ganze Heer der sinnlichen Begierden treiben ihn in einem unaufhörlichen Cirkel von selbst erschaffenen Mühseligkeiten herum. Auch andere Menschen machen ihm öfters so viele Noth durch despotischen Druck, Krieg, Räubereien, rachsüchtige Verfolgungen u. d. gl., daß er als blosses Naturwesen (ohne auf die Mittel zu sehen, die in seiner sittlichen Vernunft liegen,) ein elendes Geschöpf ist. Die Geschichte der Menschen stellt

uns eine lange Reihe von zerstörenden Revolutionen unter diesem Geschlechte auf, wo immer der Mensch selbst als der größte Feind der Menschenruhe erscheint. Was könnte also die Natur ausser uns nun thun, um diese Quelle von Unglückseligkeiten, die in uns liegt, zu verstopfen? Es ist ganz widersinnig, wenn man bei allen diesen Erfahrungen noch auf dem Gedanken beharren wollte, daß die Glückseligkeit das lezte Ziel sey, worauf die äussere Natur und die innere in dem Menschen selbst hinarbeitete.

5) Die Natur sucht den Menschen nur vorzubereiten, daß er hernach, wenn er selbst Hand anleget, sich zu einem Wesen bilde, welches fähig ist, lezter Zweck zu seyn. Wollte man aber von der Natur selbst (der innern und äussern) erwarten, daß sie nach ihren Gesetzen blos darauf hinarbeitete, den Menschen glücklich zu machen: so würde dieses des Menschen ganz unwürdig seyn. Denn dieses würde ihn unfähig machen, als sittliches Wesen sich selbst noch einen höhern Endzweck seiner ganzen Existenz zu setzen. Der lezte Zweck der Natur muß nur Vorbereitung auf den sittlichen Zweck seyn. Wir erkennen, daß derjenige keines Glückes werth ist, der es nicht als sittlich gutes Wesen zu ver-

dienen strebt. Sollte also die Natur alle Menschen ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Werth zu glücklichen Menschen machen: so läge ausser andern Widersprüchen auch dieser darin, daß der Zweck der Natur den Zweck der sittlichen Vernunft vernichtete. Ihre höchste Absicht gienge dahin, daß der Mensch genießen sollte. Aber es giebt noch eine weit höhere Absicht, die sich der Mensch durch seine Vernunft selbst setzet, daß er nach dem Vernunftgesetze denken und handeln soll. Daher würde die Theorie, daß der lezte Naturzweck in der Glückseligkeit bestehe, den Menschen in die Lage versetzen, daß er alle Ansprüche auf sittlichen Werth aufgeben müßte. Da dieses aber den Forderungen der praktischen Vernunft widerspricht, so ist jene Theorie unrichtig.

Wenn also noch ein von dem sittlichen Zwecke verschiedener Naturzweck übrig bleiben soll: so muß derselbige doch so beschaffen seyn, daß er jenem höchsten Zwecke nicht nur nicht widerstreitet, sondern auch als eine Vorbereitung, die die Natur dem Menschen zur Ausbildung seiner sittlichen Natur angedeihen läßt, angesehen werden kan. Er kan nur darin bestehen, daß die Gesetze der Natur sowohl in ihm, als ausser ihm

darin zusammenwirken, um aus ihm einen verständigen und geschickten Haushalter der Natur zu machen. Der Mensch muß durch die mancherlei Umstände und Verhältnisse, in welche ihn das Schicksal sezt, lernen, die Dinge zweckmäßig zu gebrauchen, und seinen Verstand zu cultiviren. Die formale Bildung seiner Geisteskräfte, die Erlernung der Klugheitsregeln, und die Geschicklichkeit, diese gehörig anzuwenden, mit einem Worte, die Cultur des Menschen, als Mitglied der sinnlichen Natur, ist der lezte Zweck, warum er mit den übrigen Naturwesen in Verbindung gesezt wird. Und dieses leitet dann auf den höchsten Endzweck, den er als übersinnliches Wesen durch Selbstthätigkeit erreichen soll. Cultur ist Vorbereitung zur Sittlichkeit.

Wie weit ein cultivirtes Volk über ein anderes, noch roheres hervorrage, bedarf keiner Erläuterung. Wenn wir einen blühenden europäischen Staat betrachten, der voll Städte und Dörfer ist, wo Geselligkeit, Handlung, Künste und Wissenschaften blühen, wo alles, was die Natur erzeugt, Stoff zum Nachdenken und zur Anwendung für den Menschen giebt, wo durch Polizeigeseze die bürgerliche Ordnung erhalten wird, wo durch Vertheidigungsanstalten die Ru-

he gesichert ist u. s. w., und dagegen eine armselige Gesellschaft von Neuholländern oder Feuerländern halten, denen es an so vielen Nothwendigkeiten des Lebens fehlt, die noch keine Bequemlichkeiten in Wohnungen und Kleidungen kennen, die noch so wenige Begriffe von der Natur haben, die in der größten Rohheit und Gedankenlosigkeit in den Tag hineinleben, und sich noch wenig über unvernünftige Thiere erheben: so hellet dieses den Begriff von dem lezten Zwecke der Natur am besten auf. Der Mensch sollte sich so weit ausbilden, als Gelegenheit und Kräfte verstatten. Er sollte die untergeordneten Zwecke in ihrer größten Mannigfaltigkeit kennen lernen, und in ihrer Anwendung auf das Erdenleben sich zu einem selbstdenkenden Menschen ausbilden. Er sollte in dieser Schule lernen, in der Zusammenhaltung und Ordnung seiner Kenntnisse, und in der Anwendung davon planmäßig zu Werke zu gehen, und die sinnlichen Forderungen den Neigungen der Vernunft unterzuordnen. Einige Cultur des Geistes ist zu aller sittlichen Ausbildung nothwendig.

Sie ist aber von zweierlei Art: 1) die Cultur der Geschicklichkeit, 2) der Zucht. Die erstere besteht in der Entwickelung der Fähigkei-

ten der Menschen, um die Dinge als Zwecke zu gebrauchen, und in der Erwerbung der mancherlei Arten von Geschicklichkeiten, wodurch es möglich wird, sich des Stoffs, welchen die Natur verbreitet, auf tausendfältige Art zum Nutzen und zur Bequemlichkeit zu bedienen. Dahin gehören z. B. die Geschicklichkeiten in Anlegung von Wohnplätzen, Häven, Vestungen, Urbarmachung des Landes, Erbauung von Schiffen, Verfertigung von Kleidern, Waffen und andern künstlichen Werkzeugen. Diese Art von Bildung ist die erste Bedingung zur Erhebung einer Nation aus dem rohen, nahe an die Thierheit grenzenden, in einen cultivirtem Zustande. Landbau, mechanische Künste, Fischerei und allerlei Arten von Gewerbe in irgend einem Fache menschlicher Kenntnisse führen zu dieser Cultur. Wie weit dieselbige fortschreiten könne, läßt sich nicht bestimmen; ob man gleich nach moralischen Gesetzen bestimmen kan, wie weit sie fortschreiten darf, ohne dem höchsten Zwecke der Vernunft hinderlich zu seyn. Es scheinet aber, daß die Menschen noch viele Versuche anstellen müssen, bis sie einigermaßen lernen, zwischen Rohheit und dem Zustande eines zu weit verfeinerten Luxus das rechte Mittel zu halten.

Die zweite Art, die Cultur der Zucht, bestehet in der erworbenen Fertigkeit, durch Vernunft (welche noch nicht die rein-moralische, aber doch die empirisch-praktische ist,) die Macht der sinnlichen Neigungen zu beherrschen, und im Zaume zu halten, und unter den verschiedenen Gütern, welche uns die Natur anbietet, vernünftig zu wählen. Ohne diese Ausbildung wird der Mensch zu sehr den Trieben seiner Sinnlichkeit unterworfen seyn, und alles blos auf groben Genuß anlegen; er wird die feinern Freuden des Geistes nicht kennen, oder wenigstens nicht so hoch schätzen, daß er sich von der Tirannei der gröbern Sinnlichkeit losmachen könnte. Diese Disciplin der empirisch-praktischen Vernunft über die Sinnlichkeit ist sehr wichtig, um den Menschen geschickt zu machen, die Natur zweckmäßig zu gebrauchen, sich dadurch selbst auszubilden, und zu den höhern Zwecken der Sittlichkelt vorzubereiten.

Alle sinnliche Neigungen, wenn sie übermächtig werden, erschweren die Entwickelung der Menschheit ungemein. Wir sehen dieses an vielen Beispielen, wo bei allen Geschicklichkeiten zur Bearbeitung der Naturdinge der zu große Hang zur gröbern Sinnlichkeit der Cultur einzelner

Classen von Menschen oder ganzer Nationen sehr im Wege stehet. Hier kommen nun mancherlei Anstalten der Natur der Entwickelung und Erhebung des Menschen über die Thierheit sehr zu statten, z. B. die schönen Formen der Natur, welche seiner ästhetischen Urtheilskraft Gelegenheit geben, sich daran zu üben, — die große Menge von angenehmen Empfindungen, welche sich die Menschen durch schöne Künste und Wissenschaften verschaffen, — Lektüre, — gesellschaftliche Vergnügungen feinerer Art u. s. w. Alle diese und mehrere Anstalten, welche in dem mechanischen Gange der Natur dem Menschen vorkommen, geben Gelegenheit zur Ausbildung des Geistes, und zur Unterdrückung der gröbern Sinnlichkeit. Sie machen den Menschen gesitteter, obgleich noch nicht sittlich besser, (denn dieses ist das Werk der reinen praktischen Vernunft). Ausbildung des Geschmacks in Wissenschaften und Künsten veredelt den Geist, und erleichtert ihm die Bahn zur höhern Bildung der sittlichen Vernunft. Besonders ist die Uebung in Würdigung und Schätzung der Naturschönheiten, und das Wohlgefallen daran mit dem moralischen Gefühle verwandt; das erstere dient zur Cultur des leztern, indem es der Seele eine

Richtung auf edlere Beschäftigungen und feinere Freuden giebt, als die übrigen Freuden der gröbern Sinnlichkeit sind.

Der lezte Zweck der Natur wird also dadurch erhalten, daß der Mensch durch die Natur Veranlassung bekommt, seine empirisch-praktische Vernunft zu cultiviren. Dieses ist alles, was man von ihr erwarten darf: denn die Disciplin der moralischen Vernunft über die sinnlichen Neigungen ist von höherer Art, und liegt ausser dem Gebiete der sinnlichen Natur.

Aber wenn der Mensch durch Naturanstalten seine Cultur erhalten soll, scheint alsdann nicht die so weit in der menschlichen Gesellschaft verbreitete Ungleichheit diese Absichten sehr zu erschweren? Wird nicht der größte Theil der Menschen durch Druck von andern Menschen und Sorgen für die alltäglichsten Bedürfnisse in einem beständigen Zustande der Unterwürfigkeit gehalten, so daß sich seine Kräfte nicht frei entwickeln und ausbilden können? Für Bequemlichkeit, Vergnügen und Vortheile von mancherlei Art, welche wenige Reiche und Vornehme genießen, müssen öfters ganze Nationen arbeiten. Derjenigen Menschen, welche durch Künste und Wissenschaften Gelegenheit zur Cultur ihrer Gei-

steskräfte erhalten, sind immer nur wenige, gegen die Andern, welche durch saure Arbeit für die Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse sorgen müssen. Je mehr der Luxus steigt, desto größer werden die Mühseligkeiten, welche die eine Classe des Volks übernehmen muß, und desto ungenügsamer werden die andern Menschen in ihren Forderungen von Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens.

Aber diese Ungleichheit der Menschen dienet selbst auf vielerlei Art zu ihrer Ausbildung, und zur Erreichung des Naturzwecks. Jeder Druck stärket die Kraft zum Widerstande; die Unbequemlichkeiten und Plagen, welche der Mensch erfährt, erwecken sein Nachdenken über sich und sein Verhältniß mit der Welt, über die Mittel zur Wegschaffung der Plagen, zur Sicherheit, zu einer planmäßigen Einrichtung der menschlichen Gesellschaft u. s. w. Daraus entstehen Gesetzgebung, Verbindung vieler Menschen zu einem Zwecke, um sich durch wechselseitige Aufopferung gemeinschaftliche Sicherheit zu verschaffen. In dieser genauern Verbindung der Menschen verbreitet sich die Cultur nach und nach von den höhern zu den niedern Ständen. Wenn die Menschen von Natur an Talenten und Kräften

und in Ansehung ihrer äussern Lage gleicher wären, so würden sie sich nicht so bald und vollkommen ausbilden, als in einer Gesellschaft, wo mehrere Ungleichheit herrschet. Durch Anstoßen müssen die Unebenheiten abgeschliffen werden, durch Uebel, welche uns drücken, müssen die Kräfte, welche sonst unentwickelt und verborgen blieben, aufgeweckt und in Thätigkeit gesezt werden. Also ist der Stand der Ungleichheit der Cultur des Menschengeschlechts mehr beförderlich als hinderlich. Er ist vorbereitender Zustand auf einen künftigen. Wenn die Menschen die vielen Stufen der Cultur nach und nach durchgegangen sind, wenn sie sich Fertigkeiten und Kenntnisse von aller Art erworben, und dadurch zur Aufklärung der sittlichen Vernunft genug vorgearbeitet haben, alsdann wird eine gesellschaftliche Vereinigung unter ihnen statt finden können, welche mehr als unsere jetzige Staatsverfassungen auf Gesetze der reinen Sittlichkeit gegründet ist, und worin weniger Ungleichheit statt haben wird. Es ist aber wahrscheinlich, daß in diesem Erdenleben keine Gesellschaft von Menschen sich beträchtlich mehr diesem hohen Ideale nähern wird, als bisher geschehen ist, und daß die größten Fortschritte dazu erst in einem Leben jenseits des Grabes zu erwarten sind.

Was von der Ungleichheit einzelner Menschen in einem Staate gilt, gilt auch von ganzen Staaten in wechselseitigem Verhältnisse gegen einander. Sie bestreben sich, immer ein gewisses Gleichgewicht unter einander zu halten, und daher entstehet der Krieg, als das Mittel, mehrere kleine Staaten zu vereinigen, oder größere wieder zu zerspalten. Durch die vielen Uebel, welche aus dem Kriege, und den Gewaltthätigkeiten herrschsüchtiger und habsüchtiger Menschen entstehen, durch den Druck, mit welchem die großen Zurüstungen und Anstalten zur Vertheidigung, und die beständige Bereitschaft zum Kriege die Menschheit belasten, wird doch das viele Gute, welches daraus für die Cultur der Menschen entstehet, nicht überwogen. In solchen Lagen offenbart sich, was die menschliche Natur vermag: da werden alle Kräfte sehr schnell erweckt und cultivirt. Die Menschen arbeiten immer nach einem Systeme zur Verbindung vieler Staaten zu einem großen Staate (weltbürgerlichen Ganzen), und wenn sie diesen Wunsch auch nie erfüllt sehen sollten: so ist das Bestreben zur Erreichung desselben doch sehr nützlich, und die Hindernisse, welche sich in den Weg legen, sind sehr wirksam, um die Menschen in

beständiger Thätigkeit, die auf dieses Ziel gerichtet ist, zu erhalten.

Wir sehen also, daß das, worüber Manche so sehr klagen, und woraus sie die meisten Einwürfe gegen die Wohlthätigkeit und Weisheit der Vorsehung nehmen, (nemlich Beschwerlichkeiten des Lebens, Druck der Großen und Mächtigen, Krieg, Mord, und Räuberei u. d. gl.) alles unentbehrliche Erfordernisse für diese Welt waren, wenn sich die Menschheit cultiviren sollte. Was an sich ein Uebel ist, wird öfters, in dem ganzen Zusammenhange mit seinen Wirkungen betrachtet, Wohlthat.

Bisher haben wir gesehen, was die Natur durch ihre Einrichtungen auf Zweckmäßigkeit zu leisten vermag: alles beziehet sich auf den lezten Zweck der Cultur des Menschen. Aber auch dieser ist nur bedingt. Es muß also noch ein höherer, lezter Endzweck vorhanden seyn, der von gar keinen Naturbedingungen abhängt, sondern alsdann auch nothwendig gültig bleibt, wenn die jetzige Einrichtung der Natur verändert werden sollte.

So wie Gott dasjenige Wesen ist, welches immer dasselbe bleibt, die Welt mag verändert werden, wie sie will: so muß auch das, was er als den lezten Endzweck bei der Schöpfung der Welt dachte, unveränderlich seyn. Wäre die Welt durch blinden Mechanismus entstanden, so würde sich überhaupt nichts auf Zwecke beziehen, und also noch weniger ein Endzweck von dem Ganzen vorhanden seyn. Da aber die Welt durch eine absichtlich wirkende Ursache hervorgebracht worden ist: (siehe den folgenden Abschnitt,) so muß doch eine lezte Absicht vorhanden seyn, warum alles geschaffen worden ist. Wenn wir auch die Absichten vieler Dinge in der Natur vermuthen, z. B. äussere und innere Zweckmäßigkeit: so können wir uns damit noch nicht beruhigen, sondern müssen weiter fragen: was ist die Absicht, warum überhaupt eine Welt existirt? Eine Frage der teleologischen Urtheilskraft leitet immer auf eine höhere, bis endlich die höchste, von der Absicht der Existenz der ganzen Welt, beantwortet ist.

In dem Reiche der sinnlichen Natur finden wir nichts absolut nothwendiges, nichts, das unabhängig von andern Naturwesen wäre. Es bleibt also nichts anders zum Endzwecke der

Welt übrig, als die moralische Vollkommenheit vernünftiger Wesen. Freiheit und Sittlichkeit, nebst dem Objekte derselben, dem höchsten Gute, sind die unveränderlichen Bestimmungen in der intelligibelen Natur der Menschen, welche bei allen Veränderungen der sinnlichen Natur feststehen.

Also war der lezte Endzweck der höchsten Intelligenz bei Schöpfung der Welt die Hervorbringung sittlich vernünftiger Wesen, welche an sich selbst Zweck sind. Hier kan nicht weiter gefragt werden, warum denn der Mensch ein sittlich vernünftiges Wesen sey? Denn die sittlich vernünftige Natur ist der lezte Endzweck selbst. Eine Welt ohne organische Geschöpfe hätte gar keinen Zweck, eine Welt voll lebender, aber unvernünftiger Wesen hätte keinen Endzweck. Nur die Vernunft mit ihrem reinen Gesetze ist das einzige, welches so beschaffen ist, daß es der ganzen Welt zum Grunde liegen kan; ihre Ausbildung und innere fortschreitende Vervollkommnung ist das höchste, was ein vernünftiges Wesen denken kan, und das schlechthin nothwendige. Um dieses zu erreichen, war die Existenz der Welt, in welcher eine Menge vernünftig sittlicher Wesen leben, (die um keiner andern willen als Mittel

da sind, sondern als lezte Zwecke an sich die ganze sinnliche Natur durch ihre Vernunft beherrschen,) nothwendig.

Hieraus wird offenbar, wie ungegründet die Behauptung ist, daß der lezte Endzweck der Welt gewesen sey, Glückseligkeit zu verbreiten. Glückseligkeit ist nicht einmal Zweck der Natur in Ansehung des Menschen, vielweniger Endzweck der ganzen Schöpfung. Die Frage ist: warum hat eine Welt voll Menschen existiren müssen? Antwortet man: dieses mußte darum seyn, damit Wesen wären, welchen Gott wohlthun könnte: — so wäre Glückseligkeit der höchste Zweck, und es mußte gleichviel seyn, ob jemand, tugendhaft oder lasterhaft, des Glücks würdig oder unwürdig wäre. Darauf käme nichts an: sie müßten doch alle glücklich werden, weil das die lezte Absicht des Schöpfers wäre. Aber dieses widerstreitet ja offenbar der Vernunft. Wer mögte in einer solchen Welt leben, wo der Weltschöpfer und Weltregierer keine Rücksicht auf das Verhalten der vernünftigen Geschöpfe nähme, sondern diese nur darum geschaffen hätte, daß sie genießen sollten? Glückseligkeit kan nur bedingter Zweck seyn, nur eine Folge von dem Verhalten der moralischen Wesen. Das einzige, was

(nach unserer besten Vernunfteinsicht) der Bestimmungsgrund für die höchste Intelligenz seyn konnte, eine Welt zu schaffen, war die Absicht, eine moralische Ordnung der Dinge hervorzubringen, weil sie selbst, als das vollkommenste moralische Wesen, zu dieser Ordnung als Oberhaupt und Gesetzgeber gehört. Hier hören alle Fragen nach noch einem höhern Zwecke auf: denn daß wir moralisch vollkommner werden sollen, ist an sich schlechthin nothwendig. Es wäre ungereimt, wenn man auch hiervon noch einen weitern Grund verlangen wollte.

Vierter Abschnitt.

Von der physischen und moralischen Teleologie in Beziehung auf die Beweise von dem Daseyn Gottes.

Noch ist eine der wichtigsten Untersuchungen übrig, welche mit der Teleologie zusammenhängt; neimlich, was giebt sie uns für Aufschlüsse über das Daseyn und die Eigenschaften eines höchsten Wesens? Bisher wurde gezeigt, worin die Zweckmäßigkeit sich von dem Mechanismus unterscheide, und warum die verschiedenen Zwecke einem höchsten Endzwecke untergeordnet seyn müssen, d. i. wie die Principien einer physischen auf die moralische Teleologie führen. Jezt ist unsere Absicht, dem lezten Grunde der zweckmäßigen Einrichtung in der physischen und moralischen Welt weiter nachzuspüren, und zu untersuchen, welchen Gang der menschliche Geist nehmen müsse, wenn er zu einer sichern Ueberzeugung von der Existenz eines höchsten Wesens gelangen

gen will. Eine Aufgabe, welche für jeden Sterblichen unendlich wichtig seyn muß, und deren Auflösung für uns weit mehr Interesse haben muß, als alles, was wir in Ansehung der Eigenschaften und des Zusammenhangs der Naturdinge entdecken können. Lehret die Vernunft, daß ein Gott ist? Ist sie im Stande, alles, was Atheisten und Skeptiker dagegen eingewendet haben, als ungegründet darzustellen, und uns einen Ueberzeugungsgrund zu geben, der gegen jeden Angriff der Speculation gesichert ist? Dieses sind die Fragen, mit deren Beantwortung wir uns jetzo beschäftigen wollen.

Die Betrachtung der Natur, im weitesten Sinne des Worts, sowohl der sinnlichen, als der nichtsinnlichen oder moralischen, führt auf Gott. In der sinnlichen Natur finden wir einen zweifachen Zusammenhang, in welchem die Dinge stehen. Der erste ist der Zusammenhang der wirkenden Ursachen (nexus effectivus), der andere ist der nach Zwecken (nexus finalis). Der erstere ist blos mechanisch, so daß in jeder Reihe von Ursachen und Wirkungen alles nothwendig verknüpft ist. Wenn dieses die einzige Art wäre, nach welcher uns die Dinge der Natur in Verbindung erscheinen könnten: so würden wir

dadurch nie auf die Idee eines höchsten Wesens geführt werden, viel weniger einen Beweis für das Daseyn eines solchen daraus herleiten können. Denn bei der mechanischen Verbindung, (für sich allein betrachtet,) kan man zwar untersuchen, wie eine Wirkung aus der vorhergehenden Ursache entstehet, aber nirgends offenbaret sich eine Absicht, warum es entstanden, und warum überhaupt eine solche Verknüpfung vorhanden ist. Wenn auch die Vernunft bei dem Fortgange in der regressiven Reihe von Ursachen und Wirkungen veranlasset wird, sich eine Idee von einer ersten Ursache zu machen: so ist diese Idee doch gänzlich unbestimmt, und ihre Realität läßt sich nicht erweisen. Die Vernunft ist so weit entfernt, sich unter dieser Idee einer ersten Ursache des Mechanismus einen Begriff von einem vollkommenen, weisen und mächtigen Wesen zu machen, daß vielmehr nach dieser Vorstellungsart allein (ohne andere Gründe damit zu verbinden) die speculative Vernunft leicht auf den Fatalismus verfallen kan. Denn es ist kein Grund vorhanden, warum eine solche, die Reihe anfangende Ursache, nicht eben so gut blos mechanisch wirken sollte, als die folgenden.

Der nexus finalis stellt ein neues Princip auf, nach welchem die Zweckverbindung in der Welt, wie es sich Menschen wenigstens denken können, entstanden seyn muß. Die physische Teleologie, welche es blos mit bedingten Zwecken in der Sinnenwelt zu thun hat, kan nun nach ihrem regulativen Princip annehmen, daß die Möglichkeit dieser Zweckverbindung nicht anders zu erklären sey, als wenn wir eine verständige Weltursache annehmen. Aber die moralische Teleologie, welche den höchsten Endzweck der ganzen Schöpfung aufsucht, schließt aus diesem weiter auf die Eigenschaften Gottes, und legt die Gründe zu einer festen subjektiven Ueberzeugung von seinem Daseyn. Dieses hielt ich für nöthig, zum Voraus kürzlich zu bemerken, ehe wir uns mit der weitern Untersuchung dieser Sätze beschäftigen.

Physicotheologie.

Wenn wir aus der physischen Zweckverbindung in der Erfahrung hinlängliche Vernunftgründe herleiten könnten, um auf das Daseyn eines höchsten Wesens zu schließen, und dadurch einen bestimmten Begriff von seinen Eigenschaf-

ten erhalten könnten, so würde diese Wissenschaft Physicotheologie heissen.

Wenn wir aber aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen, (der a priori erkannt wird,) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften schließen, so heißt dieses die Moraltheologie. Wir wollen also untersuchen, was die Vernunft in Ansehung dieser Aufgabe zu leisten vermag, sowohl wenn sie den ersten, als wenn sie den andern Weg einschlägt. Denn es ist wichtig, daß die Vernunft hier auf einen sichern Grund zu kommen suche, und sich nicht mit halbwahren und ungeprüften Sätzen behelfe. Diese Täuschung müßte sich doch einmal früher oder später offenbaren, und würde alsdann einen großen Nachtheil für die Ueberzeugung bewirken.

Wenn auch aus der physischen Zweckverbindung manche vortreffliche Betrachtungen über die Weisheit und Güte des Welturhebers für den gemeinen Menschenverstand hergeleitet werden können, wodurch der Glaube an ihn, das Vertrauen und die Liebe zu ihm befestiget und gestärket werden: so ist dieses doch noch kein Grund, daß die Vorstellungsart auch für die tiefer forschende Vernunft so beweisend seyn müsse. Die physisch-teleologischen Betrachtun-

sind allerdings von großem Nutzen bei einer populären Darstellung der theologischen Wahrheiten, und dieses besonders daher, weil sich die moralischen Ideen mit ihnen verbinden. Es wäre ungereimt, von dieser Seite etwas gegen die Physicotheologie einwenden zu wollen.

Aber der Gesichtspunkt, aus welchem hier allein die Sache angesehen werden muß, ist folgender: Die Vernunft suchet einen Grund der Ueberzeugung von der Existenz des höchsten Wesens, der durch nichts wankend gemacht werden kan, und der hinlänglich ist, um den Begriff dieses höchsten Wesens vollständig nach unserm Bedürfnisse zu bestimmen. Sie prüft also, ob die Betrachtung der physischen oder der moralischen Welt das einzige feste Princip zur Gründung der Theologie darbiete? Wenn man auf dieser Seite die Sache ansiehet: so muß freilich die physische der moralischen Theologie weit nachstehen.

Welches ist ohngefähr die Gedankenreihe, nach welcher der Physicotheolog zu der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu gelangen sucht? " Ich sehe, sagt er, um mich her in der ganzen Welt eine Menge Dinge, welche nach Absichten hervorgebracht zu seyn scheinen. Von dem ge-

ringsten Moose oder Grashalme bis zur Ceder auf Libanon, von dem kleinsten Insekte bis zum Menschen bewundere ich überall den künstlichen Bau der Glieder; ich bemerke, wie jede Pflanze allmählich aus einem kleinen Keime hervorwächst, wie sie sich nach ihrer eigenen Art entwickelt, wie sie sich an Blättern, Rinde, Früchten u. s. w. von andern unterscheidet. Ich sehe und bewundere die künstliche Structur der thierischen Körper, ihrer Sinnorgane, ihres Gehirns, der Eingeweide, Nerven, Muskeln, Gelenke. Jede Thierart hat ihre eigene Methode, sich ihr Futter zu verschaffen, oder ihre Wohnungen anzulegen, oder sich zu vertheidigen, oder sich fortzupflanzen. Vor allen andern zeichnet sich der Mensch als das zweckmäßigste Geschöpf aus. Er hat Verstand, kan andere Dinge nach seinen Absichten gebrauchen, er verschönert und beherrscht die ganze Natur. Alles, was er nöthig hat, findet er; nichts ist an dem Menschen zu finden, das nicht nach Absichten gemacht wäre. Auch die leblose Natur stimmt zu seinen Zwecken überein. Alle Elemente arbeiten nach einem Ziele hin. Wenn ich endlich den gestirnten Himmel betrachte, worin sich so unzählig viele Welten wälzen, und alle nach gewissen Gesetzen

zu einem großen Ganzen verbunden sind: so wird meine Ueberzeugung noch größer, daß ein höchst vollkommenes Wesen, das die größte Allmacht, Weisheit und Güte besizt, diese Welt erschaffen habe".

So lange man keine Rücksicht auf die moralischen Zwecke nimmt, sondern bei solchen physischen stehen bleibt, dergleichen so eben angeführt worden sind: so fällt es in die Augen, daß aus den Prämissen zu viel geschlossen wird. Daher bedienen sich die Vertheidiger der Physicotheologie meistens des Kunstgriffs, daß sie physische und moralische Gründe unter einander mischen, und das Resultat, welches sie daraus ziehen, wollen sie denn doch als eine Folge der erstern angesehen haben. Der eigentlich moralische Beweisgrund liegt alsdann immer, mehr oder weniger versteckt, mit unter den physischen. Aber es ist nöthig, daß die blos physischen allein gestellt werden, um zu sehen, wie weit dieselbigen in der Untersuchung von dem Daseyn und den Eigenschaften des höchsten Wesens führen, oder ob sie überhaupt zu Begründung dieser Wahrheit tauglich sind. Wir wollen zuerst bemerken, was teleologische Untersuchungen zu leisten vermögen, und hernach die Punkte angeben, worin ihre Beweiskraft zu schwach ist.

1) Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß der Beobachter der Welteinrichtung ein sehr angenehmes und sehr belehrendes Geschäft unternimmt, wenn er die Absichten der Natureinrichtungen aufsucht. Dieses hat nicht nur in vielen Fällen des gemeinen Lebens, Künsten und Wissenschaften seinen großen Nutzen, sondern gewährt auch dem Geiste eine Beschäftigung, die seine Thätigkeit übt, und seine Aufmerksamkeit schärft. Die Diätetik, die Heilkunde beruhen auf teleologischen Untersuchungen über die Theile des menschlichen Körpers. Auf der äussern Zweckmäßigkeit beruhen viele künstliche Werke der Menschen, z. B. Anlegung von Wasserleitungen, Wasserkünsten und andern Maschinen, Erbauung von Schiffen, Erfindung von Brennspiegeln, Vergrößerungsgläsern, Dampfmaschinen, Bearbeitung des Landes und Anpflanzung von allerlei Gewächsen nach der verschiedenen Beschaffenheit des Erdbodens, Zeitrechnung nach dem Laufe der Sterne u. s. w. Durch wiederholte Erfahrungen und Beobachtungen können wir von unzähligen Dingen nach und nach die Absichten ihrer Einrichtungen finden. Dieses Feld zur Erweiterung unserer Kenntnisse ist unermeßlich.

2) Wir können ferner den sichern Schluß ziehen, daß alles in der Natur irgend wozu gut, und daß nichts umsonst gemacht worden sey. Wenn wir auch bei manchen Dingen den Nutzen noch nicht einsehen, den sie für die übrige Welt haben, oder den ein Theil eines organischen Produkts für das Ganze hat: so können wir doch sicher schließen, daß eine solche Absicht vorhanden ist, und daß wir sie nach längerer Erfahrung vielleicht auch noch finden werden. Sollte dieses aber auch nicht geschehen, so thut dieses doch der Allgemeingültigkeit der Regel keinen Abbruch. Von vielen Insekten, von manchen Meerprodukten und Pflanzen haben die Menschen bisher noch keinen Nutzen finden können, den sie für die Naturdinge hätten. Aber darum halten wir diese nicht für Ausnahmen von der allgemeinen Regel? — Worauf diese Behauptung der Allgemeingültigkeit des Princips der Zweckmäßigkeit beruhe, ist oben gezeigt worden. Sie beruht nemlich nicht auf Erfahrung, daß, weil wir viele Beispiele von absichtsvollen Einrichtungen der Natur finden, wir nun schließen könnten, alles in der Natur müsse eine Absicht haben. Denn die Erfahrung kan nie allgemeingültige und nothwendige Sätze geben. Das

Princip der Zweckmäßigkeit muß a priori in dem menschlichen Erkenntnißvermögen liegen, nach welchem wir die Nachforschungen über die Absichten der Naturdinge anstellen müssen. Daraus fließet die Allgemeingültigkeit des Satzes von durchgängiger Zweckverbindung.

3) Endlich kan die Vernunft auch nach diesen subjektiven Gründen mit Recht behaupten, daß nach unserer Vorstellungsart die Entstehung der zweckmäßigen Einrichtung der Natur nicht anders gedacht werden könne, als unter der Voraussetzung eines verständigen Urhebers. Blosser Mechanismus reicht nach unserer Vorstellungsart nicht hin, um diese, von mechanischen Verbindungen ganz verschiedene Ordnung der Dinge daraus zu erklären. Daher gedenken wir uns eine Ursache, die mit Absicht diese Verbindung hervorgebracht hat, und müssen sie uns denken, wenn wir nicht in philosophische Schwärmereien von blindem Zufalle oder Nothwendigkeit verfallen wollen, welche in der Dialektik unter dem Namen des Idealismus der Zweckmäßigkeit widerlegt worden sind.

Dieser teleologische Begriff von der ersten Ursache ist zwar noch nicht der Begriff von einer höchsten Intelligenz; er ist aber doch dazu ge-

schickt, das Gemüth für den leztern, der aus moralischen Principien entstehet, vorzubereiten, und empfänglicher zu machen. Auch dient die genauere Bestimmung desselben dazu, um die Einwürfe der Speculation, welche gegen theologische Ideen vorgebracht werden, als nichtig und ungültig darzustellen. Denn nichts ist verwünschter für den Gegner, als wenn er siehet, daß die Vernunft sich mehr anmaßet zu beweisen, als sie im Stande ist. Dadurch bekommt er auch auf seiner Seite das Recht, die Grenzen des speculativen Vernunftgebrauchs zu überschreiten. Es ist also sehr nothwendig, daß der physisch-teleologische Begriff von dem Welturheber genau bestimmt, und nicht zum Schaden der guten Sache zu sehr erweitert werde. Dieses wird noch deutlicher werden, wenn wir nun überlegen, warum die physische Teleologie keine Theologie zu begründen vermag.

Der Begriff von einem höchsten Wesen, welches die ganze Welt nicht nur erschaffen hat, sondern auch regiert, erfordert, daß wir dasselbige als unendlich und höchst vollkommen nach allen seinen Eigenschaften denken müssen. Es muß höchste Weisheit, Allwissenheit, Allmacht und den heiligsten Willen besitzen; unabhängig

von allen andern Wesen, vollkommen frei, ewig, unveränderlich, absolut nothwendig, höchst gerecht u. s. w. seyn. Dieses Ideal ist so erhaben, daß keine Erfahrung von noch so vieler Ordnung, Harmonie, Schönheit und Zweckmäßigkeit, als wir in der sinnlichen Welt nur immerhin antreffen, dazu dienen kan, um daraus einen Schluß auf die Existenz eines solchen erhabenen Wesens zu machen.

1) Alles, was wir aus Erfahrungen lernen können, beziehet sich nicht auf unendliche Vollkommenheiten. Wir können den Begriff der ersten Ursache, den wir der physischen Zweckverbindung in der Welt zum Grunde legen, durch nichts anders bestimmen, als durch das, was sich in der Erfahrung an den Wirkungen der ersten Ursache offenbaret. Nun mögen wir in der Welt noch so viele Beobachtungen anstellen: so wird doch das, was endlich ist, niemals einen Begriff von einem unendlichen Wesen geben. Wir schließen bei der Betrachtung eines menschlichen Kunstwerks, daß viel Verstand dazu gehört habe, dieses zu erfinden. So können wir bei der Bewunderung über die Einrichtung des menschlichen Körpers, unseres Erdballs, des ganzen Weltsystems, so weit wir dasselbige kennen,

zwar einen weit größern, als den menschlichen Verstand dem Wesen, welches jene Dinge hervorgebracht und so zweckmäßig gemacht hat, beilegen. Aber was berechtiget uns, den endlichen Wirkungen eine unendlich vollkommene Ursache zum Grunde zu legen? Gesezt wir wären im Stande, das ganze Universum, mit allen seinen unzähligen leblosen und lebendigen Geschöpfen vom geringsten Sandkorne bis zu den Sonnenkörpern, mit einem Blicke zu überschauen, und die ganze wundervolle Verbindung der Zwecke in demselben zu übersehen: so würden wir doch nur eine Welt voll eingeschränkter Kräfte kennen. Der teleologische Begriff von der Ursache dieser Welt würde zwar sehr weitumfassend werden; wir würden dieser Ursache ein überaus großes Maas von Macht und Weisheit nothwendig zugestehen müssen, aber dennoch keine unendliche Macht und Weisheit. Noch weit weniger sind **wir** dazu berechtiget, da wir nur einen so kleinen Theil dieser Zweckverbindung übersehen können. Hieraus folgt, daß die physische Teleologie nicht dazu taugt, um uns einen bestimmten Begriff von Gott und seinen Eigenschaften zu geben, den wir doch für unser praktisches Interesse so nothwendig haben.

2) Gott aus der physischen Einrichtung der Welt kennen zu lernen, ist ferner deswegen unmöglich, weil für unsere eingeschränkte Erfahrung gar vieles in dieser Einrichtung zweckwidrig und den allgemeinen Gesetzen der Zweckmäßigkeit widerstreitend scheint. Dieses würde freilich anders seyn, wenn wir das Ganze im Zusammenhange übersähen. Da würde dasjenige, was jetzo eine physische Unvollkommenheit scheint, als ein nothwendiges Glied in der Kette der Zweckverbindung dastehen. (Aber dieses schließen wir doch nicht aus der Weltbetrachtung, sondern wenn wir nach moralischen Gründen zuvor den Begriff von der höchsten Intelligenz bestimmt haben: so folgt aus seiner höchsten Güte und Weisheit, daß alle Unvollkommenheiten der Welt nur scheinbar sind, und daß das Ganze die beste unter allen möglichen Welten seyn muß.) Wie wollen wir es aber anfangen, um aus teleologischen Gründen der Natur den Beweis für die höchste Vollkommenheit des Weltschöpfers herzuleiten, wenn wir stets auf Einrichtungen stoßen, welche die natürliche Ordnung und Harmonie zu zerstören und aufzulösen scheinen? z. B. Verwüstung fruchtbarer und volkreicher Länder durch Erdbeben, Ueberschwemmungen, Pest,

Hungersnoth u. s. w. Werden diese und viele andere Beispiele den Beobachter der Natur, wenn er blos aus physischen Gründen den Begriff von dem Weltschöpfer bestimmen sollte, zu einer sichern Ueberzeugung von dem Daseyn eines höchst weisen und gütigen Weltregierers leiten? oder werden sie ihm nicht vielmehr Veranlassung geben, manche Unvollkommenheiten in seinen Begriff von diesem obersten Wesen mit aufzunehmen? Die Geschichte der Religionsmeinungen alter und neuerer Völker lehrt uns, daß diese Beobachtung von Mißhelligkeiten in der Natur zum Theil Ursache von der Vielgötterei, und den unvollkommenen Vorstellungen, die man sich von den Weltregierern machte, war. Man dachte sich dieselbigen entweder immer, oder zu gewissen Zeiten unter einander im Streite, und suchte sich daraus die öftern Revolutionen in der Natur zu erklären. Der kindische Verstand der noch wenig aufgeklärten Völker dachte sich die Götter an Verstand und gutem Willen eingeschränkt, mehr oder weniger den Menschen an Schwachheiten ähnlich. Die moralische Vernunft war noch nicht genug entwickelt, um einen reinen und ganz vollkommenen Begriff von dem höchsten Wesen aufzustellen.

Hieraus ist offenbar genug, wie unvollständig alle Physicotheologie ohne Moraltheologie stets war, und stets bleiben wird. Um aber den Mißverstand zu verhüten, daß man nicht einen Widerspruch zu finden glaube a) zwischen der hier vorgetragenen Behauptung, daß die Erfahrung viele scheinbare Unvollkommenheiten in der Welt lehre, b) und zwischen dem vorhin aufgestellten Satze, daß wir nach einem Princip a priori von der Zweckmäßigkeit, nothwendig bei allen Dingen und Einrichtungen in der Welt Absichten voraussetzen müssen, muß ich bemerken, daß die erstere Behauptung der leztern in der That nicht widerspricht: denn wenn wir auch bei Allem in der Natur Absichten vermuthen müssen, so lehrt doch die Weltbetrachtung allein (ohne moralische Gründe) noch nicht, daß diese Absichten auch alle von einem gütigen, um die Wohlfahrt seiner Geschöpfe besorgten Weltschöpfer kommen. Vielmehr könnte, wenn dieser höchste Gebieter kein heiliges, gerechtes, gütiges Wesen wäre, die ganze Zweckverbindung darauf angelegt seyn, nur willkührlich einige Geschöpfe glücklich, andere unglücklich zu machen.

So wie die Vielgötterei und die sehr unvollkommene Vorstellung von den Göttern schon frühe aus der Naturbetrachtung entstanden ist: (da die moralische Vernunft noch nicht genug cultivirt war,) eben so entstand bei manchen Philosophen daraus die Idee von einem leblosen, nothwendigen, die ganze Natur befassenden Wesen, ohne Verstand, in welchem, als der einzigen Substanz, alle Naturdinge, verständige und unverständige, als Accidenzen befindlich wären. Dieses System des Pantheism oder Spinozism hebt alle Zweckverbindung auf, und unterwirft alles einer blinden Nothwendigkeit ohne Absicht. So wenig also dieses idealistische System gegen die Gründe von allgemeiner Zweckverbindung aus einem im Gemüthe liegenden Princip a priori bestehen kan: so ist doch sehr begreiflich, wie der menschliche Geist aus blosser Speculation, ohne Rücksicht auf moralische Gründe, auf solche Abwege gerathen konnte. Und hierzu trugen die scheinbaren Disharmonien in der Natur gewiß auch nicht wenig bei.

3) Die Betrachtung der physischen Ordnung der Dinge lehrt uns nicht, worin der Endzweck der Welt bestehe. Wenn wir auch nach dem Princip der Zweckmäßigkeit für alle Pflan-

zen und Thiere, und für alle andere Naturveränderungen einzelne Zwecke annehmen, und daher uns den Urheber dieser Welt als einen erhabenen weisen Schöpfer denken: so bleibt doch immer die Frage noch unbeantwortet, wozu ist dieses alles geschaffen worden? Die Pflanzen nutzen den Thieren, die Thiere wieder den Pflanzen; aber warum mußten alle diese Dinge da seyn? Es muß doch eine Hauptabsicht vorhanden seyn, ein Beziehungspunkt, in welchem wir alles, was in der Welt zweckmäßig erscheint, vereinigen, und einem höchsten Endzwecke unterordnen können. Hier aber verläßt uns die physisch-teleologische Untersuchung. Sie lehrt uns von der ersten Ursache weiter nichts, als daß sie viele Absichten bei der Einrichtung der Welt hatte; aber nicht, was die Endabsicht aller der Zweckmäßigkeit in der Welt sey. Wir können aber nur dasjenige Wesen höchst weise nennen, welches alles, was es thut, auf einen höchsten Zweck beziehet. So wie wir einem Menschen Klugheit zugestehen müssen, welcher mancherlei Mittel zu gewissen Absichten erfindet, ohnerachtet diese Absichten selbst nicht zusammenhängen, aber denjenigen nur einen weisen Mann nennen, welcher seine Handlungen plan-

mäßig auf einen höchsten Endzweck, nemlich seine moralische Vervollkommnung beziehet: eben so könnten wir dem Urheber der Welt nur einen Kunstverstand beilegen, wenn wir weiter nichts von ihm wüßten, als daß er mancherlei künstliche Einrichtungen in dem Reiche der Schöpfung gemacht hätte, die alle zwar zusammenhängen, aber sich doch auf keine erste Absicht bezögen. Einen allweisen Schöpfer können wir uns nur nach moralischen Principien denken, weil hierin der höchste Endzweck liegen muß, oder er liegt nirgends. Empirische Zwecke können alle nur bedingt seyn, und kein einziger kan als schlechthin gut angesehen werden. Daher kan die physische Teleologie nie bestimmen, mit welchen Eigenschaften, und nach welchem Verhältnisse ich mir das höchste Wesen zur Welt denken soll. Denn wenn ich nicht weiß, zu welchem Endzwecke die empirischen Zwecke zu einem so bewundernswürdigen Ganzen verbunden worden sind: so ist es möglich zu denken, daß gar kein Endzweck da sey, daß die oberste Ursache nach keinem solchen Plane die Welt eingerichtet habe, wie es eines weisen Wesens würdig gewesen wäre, daß sich vielleicht nach und nach manche Unordnungen in die Natur einschleichen

könnten, u. s. w. Es müßte unentschieden bleiben, ob auch der Stoff der Welt erschaffen worden, oder ob er gleich ewig mit einem höchsten Wesen sey: ob die Beschaffenheit dieser ewigen Materie es vielleicht nothwendig gemacht hätte, daß die eingeschränkte oberste Ursache manches nicht in den Plan einer allgemeinen Zweckverbindung hätte hineinziehen können, und vieles dem Zufalle hätte überlassen müssen: oder ob vielleicht gar die Wirksamkeit der obersten Ursache mehr instinktartig als vernunftmäßig zu erklären sey, so daß alle Weisheit bei der Einrichtung der Natur hinwegfiele.

Diese und ähnliche Folgen, welche der moralischen Vernunft ganz ungereimt vorkommen müssen, können aus der blossen Weltbetrachtung nicht widerlegt werden. Daher ist es eine Sache von der größten Wichtigkeit, daß die Anmaßungen der theoretischen Vernunft zurück gewiesen werden, wenn sie ihre Grenzen überschreiten will. Aus Mißverstand haben Manche geglaubt, daß es für die Ueberzeugung von der Wahrheit der Existenz Gottes nachtheilig seyn könnte, wenn man keine Physicotheologie mehr wollte gelten lassen. Sie befürchteten, daß mit der Umstürzung dieses Beweises die sicherste Stütze

der Religion fallen würde. Aber diese Furcht ist ohne Grund: denn diese Vorstellungsart behält immer ihren vortrefflichen Nutzen, wenn sie mit dem moralischen Beweise verbunden wird. Diesen Gebrauch, welchen die Vernunft von der physischen Teleologie machen kan, hebt die Critik nicht auf, sondern zeigt noch deutlicher und bestimmter, als ehedem geschehen ist, auf welche Art der größte Nutzen für die Beruhigung und Vervollkommnung des Menschen daraus zu ziehen ist. Nur dieses sucht die Critik zu verhindern, daß der physisch-teleologische Beweis für eine Weltursache nicht als ein Beweis für das Daseyn einer höchst vollkommenen Weltursache angesehen werde, und daß der moralische Beweis ihm nicht nachgesezt, oder gar aus der Acht gelassen werde. Wer die vorhergehenden Gründe überlegt, wird einsehen, daß daraus eine Menge schädlicher Folgen für die Religion fliessen würden. Dadurch, daß der Physicotheolog durch deutliche Entwickelung seines Beweises nur immer mehr die Schwäche desselben offenbaret, erweckt er den Muth der Gegner, daß sie ihn auf allen Seiten angreifen. Der dogmatische Atheist, der Skeptiker, der Supernaturalist werden alle, jeder auf andere Art, das

Vermögen der Vernunft, die Existenz des höchsten Wesens befriedigend darthun zu können, bestreiten. Was soll nun der Verfasser des physico-theologischen Beweises vorbringen, um auf Erfahrungen, die alle nur bedingt sind, auf Zwecken, die alle nur isolirt sind (in keinem höchsten Endzwecke zusammenhängen), auf Einrichtungen der Welt, die zum Theil selbst der Zweckmäßigkeit zu widerstreiten scheinen, ein befriedigendes und überzeugendes System der Theologie aufzubauen? Dieser verfehlte Gang in Gründung der Vernunftreligion war wohl öfters eine mitwirkende Ursache von einreissender Irreligiosität und Sittenverderbniß. Wenn man die Lehre von der besten Welt und der Vorsehung eines allweisen Weltregenten blos aus Erfahrungen darthun will: so kan man es dem Zweifler nicht verdenken, wenn er auch Erfahrungen anführt, welche ihm für das Gegentheil beweisend scheinen. Führt man ihn aber auf die Betrachtung der höchsten sittlichen Zwecke, so werden alle Gegengründe (sie mögen aus der Speculation, oder aus der Erfahrung hergenommen seyn,) am sichersten als ungegründet dargestellt.

Es ist nicht zu erwarten, daß man das Ansehen des physico-theologischen Beweises allenfalls durch folgende Wendung wird retten wollen: " Warum ist es nöthig, die Existenz eines " höchst vollkommenen Wesens darzuthun? Ge- " nug, wenn wir wissen, daß ein verständiges " Wesen der Urheber der Welt ist, und dazu " findet man in der physischen Teleologie Grün- " de genug". Dieses Räsonnement kan nur demjenigen gründlich scheinen, welcher die Wichtigkeit der Aufgabe noch nicht begriffen hat. Was kan uns der Beweis für das Daseyn eines eingeschränkten Weltregierers für Trost und Beruhigung gewähren?

Vielleicht aber suchen Manche dem physischen Beweis dadurch aufzuhelfen, daß sie ihn willkührlich ergänzen, und da, wo man Grund hat, viel Vollkommenheit vorauszusetzen, sich befugt halten, alle mögliche Vollkommenheit anzunehmen. Sie schließen, daß ein mächtiges, sehr verständiges Wesen Urheber der Welt sey, aus physisch-teleologischen Gründen, und setzen nun willkührlich hinzu, daß dasselbe allmächtig und allweise seyn müsse. Aber was berechtiget uns denn, aus blos theoretischen Gründen diese Ergänzung vorzunehmen? Die Erfah-

rung giebt uns ja nur Anzeige auf einen endlichen, eingeschränkten Welturheber, wenn wir aus den Wirkungen in der Sinnenwelt allein die Eigenschaften der obersten Ursache kennen lernen wollen. Wir müßten selbst allwissend seyn, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und die gegenwärtige Einrichtung mit allen andern, nur möglichen, vergleichen zu können, um daraus zu schließen, daß diese Welt die beste wäre. Ohne dieses ist eine Ergänzung von solcher Art aus theoretischen Gründen ganz unstatthaft. Doch hier liegt die Täuschung zum Grunde, welche schon oben bemerkt worden ist, daß Manche glauben, die Idee von dem höchsten Wesen aus theoretischen Gründen geschöpft zu haben, welche doch nur allein auf Gründen der praktischen Vernunft beruhet. Wenn sich nun diese Idee der praktischen Vernunft mit den teleologischen Gründen verbindet: so entstehet daraus ein zusammengesezltes System, welches aber nicht ehe Festigkeit bekommt, bis die verschiedenen Bestandtheile dieses Beweises wieder getrennt werden, und jedem Theile unseres Erkenntnißvermögens der ihm zugehörige Antheil allein überlassen wird. Also wird dieses Verfahren mit Unrecht eine Ergän-

zung des theoretischen Beweises genannt, sondern es ist vielmehr eine unphilosophische Vermischung ganz verschiedener Begriffe, die bei einem systematischen Vortrage der philosophischen Wahrheiten nicht zugelassen werden darf, und sehr schädliche Folgen haben kan. Daher müssen immer die moralischen Principien von den theoretischen gehörig unterschieden werden.

Moraltheologie.

Wenn die menschliche Vernunft überzeugende Gründe von dem Daseyn Gottes enthalten soll: so können dieselbige nur aus moralischen Principien fließen. Wir haben gesehen, daß die Gründe aus der physischen Teleologie nicht im Stande sind, uns einen bestimmten Begriff von den Eigenschaften Gottes zu geben, und uns von seiner Existenz zu überzeugen. Wir wollen also versuchen, ob wir durch moralische Gründe a priori zu dieser Ueberzeugung gelangen können.

Wenn man das Urtheil eines Menschen von gesundem Verstande verlangt, (ohne Rücksicht darauf zu nehmen, was tiefer denkende Köpfe darüber zu erinnern hätten,) welcher Zweck

wohl für den ersten und wichtigsten bei der Schöpfung der Welt zu halten sey: so wird er eben so gut, als der tiefsinnigste Denker einsehen, daß dieser nicht in der sinnlichen Welt liegen könne, sondern daß die Welt um der vernünftigen Geschöpfe willen geschaffen worden seyn müsse. Fragt man weiter: welches Vermögen oder welche Kraft des Menschen es denn sey, die als der höchste Endzweck anzusehen sey, so daß alles nur in Beziehung auf sie existire? so werden verschiedene Antworten möglich seyn, worunter aber doch nur eine die richtige seyn kan.

1) Liegt dieser Endzweck im Erkenntnißvermögen? Ist die Welt darum erschaffen worden, daß Menschen da wären, welche die Gesetze der Natur und die Eigenschaften der Dinge untersuchten, und die künstliche Einrichtung bewunderten? Aber diese Weltbetrachtung kan an sich keinen absoluten Werth haben, wenn wir in der Welt doch nichts, als Dinge ohne Endzweck entdecken könnten. Es muß also schon ein Endzweck vorausgesezt werden, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst erst einen Werth erhält.

2) Auch das Gefühl der Lust, die Glückseligkeit der Geschöpfe, ist es nicht, was als der lezte Zweck angesehen werden darf, um dessen willen die Welt erschaffen worden wäre. Denn man kan noch weiter fragen: wozu mußten Geschöpfe da seyn, die glücklich werden? In der Glückseligkeit kan kein absoluter Werth des Geschöpfes bestehen: sondern ein höherer Endzweck, durch dessen Erreichung sich der Mensch seinen Werth selbst geben muß, kan ihn nur der Glückseligkeit würdig machen.

3) Das einzige, wodurch sich der Mensch selbst seinen Werth geben kan, ist moralische Güte, ein Wille, der den sittlichen Vernunftgesetzen gemäs ist. Alles, was er genießt, giebt ihm keinen Werth, sondern nur, was er als freies Wesen nach Vernunftprincipien thut. Dieses Vermögen, welches von allem Sinnlichen unbedingt ist, muß also den lezten Endzweck enthalten, warum die Welt erschaffen worden ist. Ohne moralisch vernünftige Wesen wäre die ganze Welt umsonst da: man könnte keinen Grund finden, warum sie existirte. Hier muß also auch der Ueberzeugungsgrund von dem Daseyn eines höchst verständigen und höchst moralischen Weltschöpfers zu finden seyn.

Als eine Vorbereitung zu diesem Beweise wollen wir kürzlich die Eigenschafeen des menschlichen Willensvermögens vorher betrachten. Der Wille des Menschen, als eines sinnlich vernünftigen Wesens, hängt zum Theil von empirischen, zum Theil von rein vernünftigen Bestimmungsgründen ab. Sinnliche Gefühle und Triebe bestimmen ihn öfters zu Handlungen, wodurch er blos bedingte Zwecke zu erreichen sucht. Aber er erkennt in seiner moralischen Vernunft auch ein Princip a priori, welches ihm vorschreibt, wie er, ohne Rücksicht auf sinnliche Absichten, handeln soll, und dieses ist das reine Sittengesetz. Seine Vernunft sagt ihm, daß er nach Maximen handeln soll, welche für die ganze vernünftige Welt allgemeingültig sind, und immer bleiben. Auch findet er in sich die Kraft, diesem Gebote der moralischen Vernunft zu gehorchen, und aus freier Selbstthätigkeit sich von dem Einflusse der sinnlichen Neigungen loszumachen. Dieses Vermögen der Freiheit oder moralischen Selbstthätigkeit ist die absolut nothwendige Bedingung, unter welcher er als ein moralisch vernünftiges Wesen handeln kan: ohne dasselbe wäre er blos ein sinnliches Geschöpf, das maschinenmäßig von äussern Eindrücken und sinnlichen Neigungen bestimmt würde.

Der einzige Werth, welchen der Mensch sich selbst geben, und der ihm nicht geraubt werden kan, bestehet darin, daß er seine Gesinnungen und Handlungen nach dem Sittengesetze, welches a priori in seiner Vernunft liegt, einrichte. Der einzige Endzweck, um dessen willen er existirt, und in Verhältniß mit andern Weltwesen stehet, ist die Vervollkommnung seiner moralischen Natur. Wenn der Mensch kein moralisch guter Mensch ist, so ist alles andere, was er besizt, alle seine Talente, Kräfte, alles, was er für die Welt aus selbstsüchtigen Neigungen thut, ohne absoluten Werth. Es fehlt an einem lezten Zwecke, der beständig, und über alles Sinnliche erhaben seyn muß. Wenn ein Mann Reichthum, Ehre, Ansehen sich erwirbt, wenn er durch seinen Verstand großen Einfluß erlangt, und vieles zur Verbesserung gemeinschaftlicher Anstalten bewirkt: aber dabei keinen guten moralischen Charakter besizt, sondern alles nur aus eigennützigen Absichten, nicht das Gute um sein selbst willen thut, so wird man ihn nicht schätzen. Er hat den lezten Endzweck, warum er selbst existirt, und mit der Welt in Verbindung steht, aus den Augen gesezt. Was können ihm nun alle andere Vorzüge für einen

Werth geben? Alle Talente, welche ein Cromwell, ein Catilina anwendeten, um Böses zu thun, gelten nichts, in Vergleichung mit der moralischen Güte eines armen Taglöhners. Alle Gelehrsamkeit oder Kunst eines eiteln, zänkischen, selbstsüchtigen Mannes können ihn nicht über einen gemeinen, ungelehrten Mann erheben, der ein edles Herz besizt, wenn es auf Beurtheilung des innern Werths des Menschen ankommt. Dieser Maasstab, nach welchem der Charakter des Menschen gewürdiget werden muß, beruhet nicht auf feinen Speculationen, sondern er liegt in der gemeinen Menschenvernunft. Die allgemeine Stimme der Menschen muß hier entscheiden, wo es auf den lezten Endzweck ankommt, warum überhaupt Menschen existiren.

Die Betrachtung über unsere und anderer vernünftiger Wesen moralische Natur, und über den lezten Endzweck derselben, gehört zur moralischen Teleologie. Wir erkennen, daß, so wie in der physischen Welt eine durchgängige Verbindung von Mitteln und Absichten unter den Naturprodukten statt findet, auch in der moralischen Welt durch die allgemeine Beziehung auf einen einzigen Endzweck unter allen

vernünftigen Wesen eine Verbindung seyn müsse. Das Reich der Sittlichkeit ist von der Ordnung der Natur, oder der physischen Verbindung der Dinge ganz verschieden. In dem leztern ist alles bedingt, und bezieht sich auf untergeordnete Zwecke; in dem erstern, wozu die vernünftigen Wesen gehören, ist der Mensch (oder jedes vernünftige Wesen) der lezte Endzweck. Die Menschen erkennen also, daß nichts an sich gut sey, als Sittlichkeit, und müssen sich, wenn sie vernünftig handeln wollen, die Beförderung und Ausbreitung der Sittlichkeit zu ihrer ersten Absicht machen.

Der Mensch macht sich ein Ideal von einem vernünftigen und moralischen Wesen, welches den Forderungen der reinen praktischen Vernunft in dem höchsten Grade Genüge leistet, und also vollkommen sittlich gut ist. Dieses Ideal hält er nun mit Recht für das einzige würdige Muster, welchem er nachstreben soll. Er erkennt es als seine heiligste Pflicht, daß er sich in sittlicher Güte diesem Muster immer mehr nähern soll. Weil er es aber in dieser Welt nicht erreicht, sondern durch die sinnlichen Neigungen öfters an der Erfüllung des reinen Sittengesetzes gehindert wird, und doch erken-

net, daß die einzige Würde, die er erlangen kan, nur von treuer Befolgung der moralischen Gesetze, und immer weiterer Vollkommenheit im Guten abhängt; weil er ferner erkennet, daß dieses Gesetz unveränderlich und gültig bleibt, wenn er auch aus dieser Welt in einen andern Zustand versetzet wird, und daß er dieses vollkommene Ideal des Guten nie völlig erreichen kan, wenn er auch in Ewigkeit immerfort in sittlicher Vollkommenheit zunimmt: so entstehet bei ihm der feste Glauben an Unsterblichkeit. Denn ohne ewige Fortdauer nach dem Tode wäre die Forderung unserer Vernunft nichtig und widersprechend. Wenn wir, derselben gemäs, immer weiser und moralisch besser werden sollen: so folgt von selbst, daß es auch möglich seyn müsse, dieses Gesetz der reinen Vernunft erfüllen zu können. Es wäre aber nicht möglich, wenn unser Geist nach einer bestimmten Zeit vernichtet würde; also muß er unsterblich seyn.

Es ist eine vortreffliche, herzerhebende Vorstellung, eine Welt voll moralischer Geschöpfe zu denken, die in einem unendlichen Progressus nach dem hohen Ideal der Sittlichkeit fortschreiten, und sich ihm immer mehr nähern. Aber zur Vollkommenheit einer solchen Welt würde

ferner gehören, daß die moralischen Wesen nach dem Verhältnisse ihrer Sittlichkeit auch immer glücklicher werden könnten. Der Trieb nach Wohlseyn, nach angenehmen Empfindungen liegt in unserer Natur. Also gehört die Befriedigung desselbigen ebenfalls zu den ersten Bedingungen, unter denen wir die Fortdauer der moralischen Welt wünschen können. Sittlichkeit und Glückseligkeit in beständigem Wachsthume, und leztere im Verhältnisse zu der erstern vertheilt, sind die beiden Bestandtheile des Begriffs von dem höchsten Gute. Wir kennen nichts wünschenswürdigeres, als Mitglieder einer solchen Welt zu seyn, wo alle vernünftige Geschöpfe in Ewigkeit fort moralisch besser und glücklicher werden können. Wenn wir uns eine Welt vorstellen, in welcher nur eines von diesen beiden Stücken des höchsten Gutes allein zu finden wäre: so muß uns dieselbige gegen jenes Ideal der besten Welt, wo beide verbunden sind, sehr unvollkommen vorkommen. Ein Mitglied einer solchen Gesellschaft zu seyn, wo die Menschen bei aller moralischen Vollkommenheit zu stetem Unglücke verdammt wären; oder einer solchen, wo die Menschen stets lasterhaft und doch dabei glücklich wären, ist nichts wünschenswürdiges

für uns. Nur das müssen wir für das höchste und wichtigste halten, was mit dem ganzen Zwecke unsers Daseyns zusammenstimmt. Nur dann wird die Forderung unserer Vernunft ganz befriediget, wenn wir uns als Bürger einer Welt ansehen können, in der alles zur Erreichung des höchsten Guts zusammenstimmt, wo alle vernünftige Wesen sich durch wachsende moralische Vollkommenheit eines immer wachsenden Glücks würdig machen, und dasselbige auch erhalten. Dieses Erdenleben ist nur der Anfang, ein unendlich kleiner Theil eines ewig fortdauernden Lebens; darum kan auch nur ein kleiner Theil von der ganzen Summe des höchsten Gutes darin erreicht werden.

Die Forderung, welche unsere Vernunft an uns thut, kan sich nicht weiter, als auf das erste Stück des höchsten Gutes, die Sittlichkeit (oder Glückseligkeitswürdigkeit) erstrecken, weil die Erfüllung des moralischen Gesetzes allein in unserer Macht stehet. Die Erhaltung der Glückseligkeit müssen wir von einem höhern Wesen erwarten, welches unsere innerste Gesinnungen kennt, um den Werth derselben beurtheilen zu können, und die größte Macht hat, den Gang der Natur mit dem Reiche der Sitten in eine

solche Harmonie zu bringen, daß wir diesem Werthe gemäs glücklich werden können. Es muß ein Gott seyn, der das höchste Gut, den einzigen Endzweck, warum eine Welt existiren kan, wirklich macht.

Gesezt es wäre kein Gott, sondern die Welt wäre durch Zufall entstanden, und alles, was darin geschähe, hätte keine Absicht: so würden wir den größten Widerspruch in unserer moralischen Vernunft nicht auflösen können. Denn es ist einmal ausgemachte Wahrheit, daß der Mensch an ein Sittengesetz, welches ihm seine eigene Vernunft giebt, unnachlaßlich gebunden ist. Es ist ausgemachte und von Allen anerkannte Wahrheit, daß Menschen, die sich bestreben, sittlich besser zu werden, und doch nie Hoffnung haben, glücklich zu werden, den ganzen Zweck ihrer Existenz nicht erreichen. Ohne Gott stünde aber das Reich der Natur und das Reich der Sitten in beständigem Widerspruche. Der blinde, absichtslose Zufall in der Natur müßte nicht nothwendig mit den Fortschritten vernünftiger Wesen in der Sittlichkeit harmoniren; sondern ohne Rücksicht auf moralischen Werth oder Unwerth würde bald dieser, bald je-

ner zufälliger Weise von dem Einflusse der Natur leiden. Das Unglück, welches die besten Menschen unaufhörlich verfolgte, könnte durch keine endliche Macht gehindert werden. So wie ein Schiff, welches Masten und Segel verlieret, von den wilden Wellen bald hierhin, bald dorthin getrieben wird, ohne daß einer der Schiffenden im Stande ist, es von den gefährlichen Klippen und Sandbänken zu entfernen: so würden wir dem blinden Naturzufalle überlassen bleiben, und bei allem Werthe unserer moralischen Gesinnungen keine Hoffnung haben, daß die übrige Natur damit ins Gleichgewicht gebracht werden könnte.

Soll also der ganze Endzweck, um dessen willen wir allein existiren können, erhalten werden, sollen die ewig feststehenden Forderungen unserer Vernunft erreicht werden: so muß ein Gott seyn. Der Glaube an sein Daseyn ist die einzige Bedingung, unter welcher der Endzweck der Welt erreicht werden kan. Wir müssen ein Wesen annehmen, das im Stande ist, das höchste Gut wirklich zu machen, und zwei ganz verschiedene Weltordnungen, die eine in unserer moralischen Natur, die andere ausser uns, zu verknüpfen. Diese Ueberzeugung giebt uns Fe-

stigkeit und Stärke im Guten, und erfüllt uns mit der tröstlichen Hoffnung, daß wir uns dem erhabenen Ziele der Vollkommenheit, welches uns unsere Vernunft vorhält, immer mehr nähern können.

So stellet also das Princip der Sittlichkeit den einzigen sichern Ueberzeugungsgrund von den ersten Wahrheiten der Religion auf, Unsterblichkeit und Daseyn Gottes. Sie giebt uns auch ferner einen bestimmten und für unser praktisches Interesse hinreichenden Begriff von den Eigenschaften dieses höchsten Wesens. Die physische Teleologie konnte nur auf eine verständige Ursache der Welt zurückweisen, nicht auf ein vollkommenstes Wesen. Die moralische Teleologie lehrt uns aber, daß ein Gott seyn muß, der alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzet. Er muß allwissend seyn, um alle Gedanken und Gesinnungen vernünftiger Geschöpfe würdigen zu können, weil er nach dem moralischen Werthe die Glücksgüter vertheilen muß. Um den Gang der Natur unserm Verhalten gemäs einzurichten, damit Jeder erhalte, was er nach dem Maase seiner Sittlichkeit verdient, muß er allmächtig seyn. Die höchste Weisheit und Gerechtigkeit sind nothwendige Eigenschaf-

ten Gottes, damit er das gehörige Verhältniß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit treffen könne. Er muß nothwendig und ewig existiren, von allem andern unabhängig seyn, selbst den höchsten Grad von Heiligkeit des Willens, von absoluter Selbstthätigkeit u. s. w. besitzen, kurz alle Vollkommenheiten, die wir uns denken können. Die Ueberzeugung, daß Gott alle diese Eigenschaften besitze, beruhet auf moralischen Gründen, und ist also eben so moralisch gewiß, als seine Existenz. Denn ohne dieselbigen bei Gott zu denken, wäre es unmöglich, daß der Endzweck der Schöpfung, das höchste Gut, erreicht werden könnte. Dieses höchste Wesen, wie wir es uns nach den Ideen der praktischen Vernunft vorstellen, existirt also eben so gewiß, als es gewiß ist, daß die Vernunft uns ein Gesetz der reinen Sittlichkeit vorlegt. Wenn wir uns nicht in die größten Widersprüche verwickeln wollen: so müssen wir an das Daseyn eines höchsten Wesens glauben.

Aus dieser Ueberzeugung, welche durch moralische Gründe gewirkt wird, entstehen bei mancherlei Vorfällen des Lebens Gefühle der Dankbarkeit, der Ehrfurcht, des Vertrauens gegen dieses höchste Wesen. "Setzet", sagt Kant

(Seite 411), „ einen Menschen in den Augen-
„ blicken der Stimmung seines Gemüths zur
„ moralischen Empfindung. Wenn er sich, um-
„ geben von einer schönen Natur, in einem ru-
„ higen, heitern Genusse seines Daseyns befin-
„ det: so fühlt er in sich ein Bedürfniß, irgend
„ Jemand dafür dankbar zu seyn. Oder er sehe
„ sich ein andermal in derselben Gemüthsver-
„ fassung im Gedränge von Pflichten, denen er
„ nur durch freiwillige Aufopferung Genüge lei-
„ sten kan und will: so fühlt er in sich ein Be-
„ dürfniß, hiemit zugleich etwas Befohlnes aus-
„ gerichtet, und einem Oberherrn gehorcht zu
„ haben; oder er habe sich etwa unbedachtsamer
„ Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch
„ er doch eben nicht Menschen verantwortlich
„ geworden ist: so werden die strengen Selbstver-
„ weise dennoch eine Sprache in ihm führen,
„ als ob sie die Stimme eines Richters wären,
„ dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte.
„ Mit einem Worte, er bedarf einer morali-
„ schen Intelligenz, um für den Zweck, dazu er
„ existirt, ein Wesen zu haben, welches darnach
„ von ihm und der Welt die Ursache sey. Trieb-
„ federn hinter diesen Gefühlen heraus zu kün-
„ steln, ist vergeblich; denn sie hängen unmittel-

"bar mit der reinsten moralischen Gesinnung "zusammen, weil Dankbarkeit, Gehorsam und Demüthigung (Unterwerfung "unter verdiente Züchtigung) besondere Gemüthsbestimmungen zur Pflicht sind, und das "zu Erweiterung seiner moralischen Gesinnung "geneigte Gemüth hier sich nur einen Gegenstand freiwillig denkt, der nicht in der Welt "ist, um wo möglich auch gegen einen solchen "seine Pflicht zu beweisen". — Wenn es auch nicht zu läugnen ist, daß bei rohen, unaufgeklärten Völkern aus Furcht die Lehre von vielen Göttern (Dämonen) entstehen konnte: so ist doch eben so gewiß, daß allein die Vernunft, vermittelst ihrer moralischen Principien, zuerst den Begriff von einem einzigen vollkommensten Wesen hat hervorbringen können.

Gegen diesen moralischen Beweis sind mancherlei Einwürfe vorgebracht worden, von denen ich einige der vorzüglichsten hier kurz, nebst den Gründen, welche ihnen entgegengesezt werden können, anführen will *).

*) Die hier angeführten Einwürfe, nebst ihrer Wi-

1) Es ist gegen die Behauptung, daß die praktische Vernunft allein einen bestimmten Begriff von Gott, als dem allervollkommensten, mächtigsten und weisesten Urheber der Welt, gebe, verschiedentlich eingewendet worden, daß sie sich nicht erweisen lasse. Denn, sagt man, wenn wir aus Gründen der physischen Teleologie nicht im Stande sind, den Begriff eines höchsten Wesens festzusetzen, und Gott beizulegen, weil wir nicht wissen, ob nicht auch eine endliche Macht und Weisheit genug gewesen wäre, um alle die zweckmäßige Einrichtung, welche man in der sinnlichen Welt antrift, hervorzubringen: so kan man dieses auch von dem Urheber der moralischen Zweckverbindung sagen. Man müßte wohl zugeben, daß eine überaus große Weisheit und Kenntniß erforderlich wäre, um den moralischen Werth der menschlichen Handlungen und Gesinnungen zu beurtheilen; eine überaus große Macht, um das Reich der Natur nach der sittlichen Welt zu lenken, und es als Mittel zur Vergeltung derer zu brauchen, die sich der Glückseligkeit würdig machen. Aber ob diese

---

derlegung, findet man meistens weiter ausgeführt in einer Abhandlung meines Bruders, im neuen philosophischen Magazin, II Band, S. 166 u. f.

Eigenschaften unendlich groß zu diesem Endzwecke seyn müssen, dieses können Menschen nicht beweisen.

Wer hier objektive Beweise verlangt, fordert mehr, als die menschliche Vernunft zu leisten im Stande ist. Denn durch theoretische Gründe können wir gar nichts über die Natur eines übersinnlichen Wesens bestimmen. Aber es ist etwas anders, wenn man gewisse Wahrheiten um praktischer Zwecke willen glaubt, und sich also subjektiv davon überzeugt, weil nur unter der Voraussetzung derselben die Erreichung des Endzwecks, den die moralische Vernunft aufgiebt, möglich ist. Daß dieser in subjektiver Rücksicht bestimmte Begriff von unendlicher Vollkommenheit Gottes der einzig richtige sey, ist aus dem Vorhergehenden klar. Wenn wir zu ewig fortdauernder, stets wachsender moralischer Vollkommenheit bestimmt sind, wenn Gott in jedem Zeitpunkte genau wissen soll, wie groß der sittliche Werth seiner Geschöpfe ist: so muß er allwissend und allweise seyn. Denn sonst wäre es möglich, daß er den Werth eines Menschen unrichtig beurtheilte, oder etwas übersähe: ja, es wäre möglich, daß die stets höher steigenden Geschöpfe an Vollkommenheit endlich gar den

Schöpfer erreichen und übertreffen könnten. Wenn Gott jedesmal den Naturgang so einrichten soll, daß er zu der sittlichen Welt zusammenstimmt: so muß er alle Mittel in Händen haben, er muß allmächtig seyn. Die Ideen von einem höchsten Gute und einem eingeschränkten Weltbeherrscher widersprechen sich. Daher ist der Begriff von Gott durch diese praktische Idee hinlänglich bestimmt.

2) Wenn der Saz, daß ein Gott ist, daraus dargethan wird, weil ohne Gott sich nicht gedenken liesse, wie wir den ganzen Endzweck, der uns von der moralischen Vernunft aufgegeben wird, erreichen könnten: so hat ein Atheist auch keinen moralischen Endzweck mehr, oder wenigstens weiß er doch, daß er ihn nimmermehr erreicht, also müßte mit der Religion auch die Moral stehen oder fallen. Wer sich nicht von der erstern überzeugen könnte, hätte auch keine Pflicht auf sich, der leztern zu gehorchen. Also würde es auf die subjektive Empfänglichkeit eines Menschen für diesen Beweisgrund ankommen, ob er sich davon überzeugen könnte oder nicht; und davon würde es auch abhängen, ob er sich an das Sittengesez gebunden halten sollte, oder nicht. In dem leztern Falle

würde er Recht thun, wenn er blos dem Antriebe seiner sinnlichen Neigungen folgte, und nicht mehr auf die Vernunft hörte. Man kan also das Sittengesetz nicht für rein und unabhängig halten, und indem man aus ihm die Religionswahrheiten erweist, und doch ohne die leztern keine Verbindlichkeit zu den erstern anerkennen kan: so dreht man sich bei dem Beweisen in einem Cirkel herum.

Dieser Einwurf ist deswegen ungegründet, weil darin die beiden Bestandtheile des höchsten Gutes nicht genug unterschieden werden. Ohne Religion müßte man freilich die Absicht aufgeben, den ganzen Endzweck der moralischen Welt, nämlich Sittlichkeit und Glückseligkeit, zu erreichen; aber dieses kan kein Beweis seyn, daß das moralische Gesetz bedingt und abhängig wäre. Seine Principien liegen a priori in der reinen Vernunft, und sind für jeden Menschen gültig, er mag einen Gott glauben oder nicht. Auch der Atheist muß sie befolgen. Dem Ideale der moralischen Vollkommenheit kan er sich dennoch nähern, wenn er auch alle Hoffnung aufgiebt, nach der Würdigkeit, die er dadurch auf Glückseligkeit erlangt, belohnt zu werden. Man beweist ja die Verbindlichkeit zu dem Gesetze

nicht aus dem Satze, weil ein Gott ist; sondern nimmt diesen Satz nur deswegen an, weil ohne diese Ueberzeugung keine Möglichkeit einzusehen wäre, wie das ganze höchste Gut erreicht werden könnte, d. i. wie der Naturgang nach blossem Mechanismus mit der Sittlichkeit zusammenstimmen könnte.

Wir wollen den Fall setzen, daß ein Mann an dem Daseyn Gottes zweifelte, oder dasselbige gar läugnete, weil er keine befriedigende Ueberzeugung in den speculativen Beweisen finden könnte, oder weil er durch die Wahrnehmung des mannigfaltigen physischen und moralischen Uebels in der Welt auf die Meinung gerathen wäre, daß alles vom blinden Zufalle abhienge. Wenn er ein rechtschaffener Mann ist: so wird er dennoch uneigennützig Gutes stiften, wo er kan, weil ihn seine Vernunft dazu verpflichtet. Darin kan ihn auch das nicht irre machen, daß er glaubt, mit dem Tode höre die Existenz des Menschen auf, und der Gute, dem es in dieser Welt öfters übel gehet, und der Lasterhafte, der sich wohl befindet, hätten beide keine weitere Folgen ihres Betragens zu erwarten. Er würde sich in seinen eigenen Augen, als einen Nichtswürdi-

gen betrachten müssen, wenn er nicht moralisch handelte.

Wenn man einem solchen Manne zeigen kan, daß durch eine critische Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens alle speculative Gründe gegen die Wahrheiten von Gott und Unsterblichkeit weggeräumt werden können: so ist kein Grund mehr vorhanden, warum er sich nicht durch Principien der praktischen Vernunft davon überzeugen sollte. Wenn er auch als Atheist und Materialist die Gültigkeit des reinen Gesetzes anerkennen mußte, und das Bestreben hatte, dem Ideale der moralischen Vollkommenheit näher zu kommen: so war dieses doch nur der eine Theil des höchsten Guts. Der einzige Weg, wie er sich die Erreichung des ganzen höchsten Gutes denken kan, ist der, daß er an Unsterblichkeit und an ein höchstes Wesen glaube.

Daß dieser Glaube, der auf moralische Vernunft gebauet ist, der Reinheit des Sittengesetzes schaden, und die Verpflichtung eines Menschen gegen dasselbe von der Ueberzeugung abhängig machen sollte, die er von Religionswahrheiten hat, kan ferner dadurch widerlegt werden, daß uns auch der Theist, der nur aus

Furcht vor der Strafe, die er von Gott erwartet, oder aus Hoffnung auf Belohnung, das Gesetz erfüllet, als ein Nichtswürdiger vorkommen muß. Es giebt Menschen, die nur deswegen in den Schranken der Ordnung erhalten werden, weil sie von der Erwartung der guten und von der Furcht vor bösen Folgen angetrieben werden, sich vor Lastern zu hüten. Ihre Handlungen stimmen zwar mit dem Vernunftgesetze überein, sie sind aber doch nicht moralisch gut, weil sie nicht aus Achtung gegen dieses Gesetz geschehen. Wenn solche Menschen den Fall setzen, daß kein Gott wäre: so halten sie sich auch von allen Gesetzen losgesprochen. Manche, welche aus Zwang Gutes thun, mögen wohl zuweilen wünschen, daß sie Jemand von dem Ungrunde der Religionsmeinungen überzeugen könnte, um hernach nach Gefallen blos ihren sinnlichen Neigungen gehorchen zu können. Sie haben entweder selbst der Sinnlichkeit zu viele Macht über ihre Vernunft eingeräumt, oder die leztere ist nicht genug entwickelt worden: sonst würden sie das Gute um sein selbst willen achten und ausüben. Doch muß ich noch, um nicht mißverstanden zu werden, bemerken, daß ich glaube, auch moralisch gute Menschen können durch irrige Vorstel-

lungen zu dem Wahne verleitet werden, als ob die Verpflichtung gegen die Gesetze der Vernunft von der Ueberzeugung abhänge, die ein Mensch von den Religionswahrheiten hat. Ob gleich dieser Irrthum früher oder später ihrer Tugend nachtheilig werden kan: so ist doch dieses nicht immer zu befürchten. Aus Inconsequenz handeln Manche nicht nach den Grundsätzen, welche sie in der Theorie annehmen, und dieses ist sehr gut.

3) Können wir aber darum etwas als gewisse Wahrheit annehmen, weil wir wünschen, daß es wahr seyn mögte? Wenn wir sittlich gute Menschen sind, und uns der Glückseligkeit würdig machen, folget daraus auch nothwendig, daß wir sie erhalten müssen? Der moralische Glaube an Gott beruhet aber darauf, daß wir unsere Hoffnung auf Glückseligkeit nicht aufgeben wollen, und doch keinen andern Weg sehen, dazu zu gelangen, als wenn wir ein Wesen annehmen, welches das Reich der Natur und der Sitten in Harmonie bringet. Der Mensch wünscht aber vieles schon in diesem Leben, was er nicht erhält; daraus könnte man den Schluß ziehen, daß der Wunsch überhaupt auf immer fortschreitendes Wohl eben so gut unerfüllt blei-

ben könnte. Auf diesen Wunsch läßt sich also kein Ueberzeugungsgrund von dem Daseyn Gottes bauen.

Die Stärke des moralischen Arguments (das wir ohnehin nicht für einen objektiven, sondern nur für einen subjektiven, aber hinlänglichen Ueberzeugungsgrund ausgeben können,) beruhet gar nicht darauf, daß wir nur wünschen, glücklich zu werden, und darum die Bedingung zur Erfüllung dieses Wunsches glauben. In diesem Falle würde freilich die Vergleichung dieses allgemeinen Wunsches nach Glückseligkeit mit dem Verlangen nach einzelnen Glücksgütern (Geld, Ehre, Gesundheit u. s. w.) passend seyn. So wie man keinen Grund hat, darum zu glauben, daß wir eines dieser Güter erlangen, blos weil wir es wünschen: so könnte man auch das Verlangen überhaupt nach Glückseligkeit, als keinen gültigen Ueberzeugungsgrund für die Wahrheit der Existenz Gottes ansehen, wenn es auf subjektive Neigungen, nicht auf reine Vernunft gegründet wäre, und also nicht allgemein bei allen vernünftigen Wesen statt finden müßte, sondern nur bei Diesem oder Jenem, der gerade ein Bedürfniß dazu fühlt.

Aber der Hauptgrund beruhet darauf, daß ein Widerspruch in der Vernunft des Menschen selbst entstehen müßte, wenn kein Gott wäre. Dieser Widerspruch bestünde zwar nicht darin, daß mit dem Glauben an Gott auch die Verbindlichkeit zum Gesetze wegfiele (wie oben schon weiter erklärt worden ist): sondern darin, daß man nicht einsähe, wie der ganze Endzweck der Welt, das höchste Gut, erreicht werden könnte. Es ist unstreitig eine Idee, welche allgemein in der Vernunft eines jeden moralischen Wesens liegen muß, daß diejenige Welt, worin alles nach dem lezten Zwecke, nach dem Ziele der höchsten Sittlichkeit und Glückseligkeit, hingeleitet ist, die beste Welt sey. Wir erkennen auch, daß wir, so viel an uns ist, zur Realisirung dieser Idee mitwirken sollen. Wie widersprechend, nicht blos für einzelne Menschen nach ihren subjektiven Bestimmungen, sondern für die allgemeine Vernunft aller Menschen, müßte es also seyn, wenn sie selbst angewiesen wären, der Erreichung dieses hohen Ideals nachzustreben, und doch keine Mittel sähen, wie dasselbige ganz erreicht werden könnte! Hier findet schlechterdings kein Ausweg statt. Wenn die Vernunft nicht die größte Disharmonie in ihren eigenen Princi-

pien gelten lassen will: so muß sie sich an den moralischen Glauben halten. Um so mehr ist ihr dieses verstattet, da die Speculation keinen Grund für das Gegentheil aufstellen kan.

4) Also scheint es doch, daß der Mensch, wenn er im Stande seyn soll, das moralische Gesetz zu befolgen, wegen der Hoffnung auf Glückseligkeit, des Glaubens an ein höchstes Wesen bedürfe: mithin ist die Moralität nicht von den Anreizungen der Selbstliebe und dem Wunsche nach Glückseligkeit unabhängig, wodurch doch aller Werth der sittlichen Handlungen aufgehoben wird.

Dieser Einwurf ist nicht unmittelbar gegen den moralischen Glauben gerichtet; aber weil er die Reinheit des moralischen Gesetzes zweifelhaft zu machen suchet: so trift er doch mittelbar auch das Argument für die Religionswahrheiten, weil es nur alsdann gültig bleibt, wenn das Princip der Sittlichkeit, als ein reines Princip a priori angenommen wird. Doch kan dieser Einwurf leicht beantwortet werden.

Der Mensch ist eines Theils ein sinnliches, andern Theils ein vernünftiges Wesen; diese zweifache Natur des Menschen müssen wir stets vor Augen behalten. Wenn er also auch im

Stande ist, aus reinen Vernunftprincipien das Sittengesetz zu erkennen; wenn auch das moralische Gefühl, als die reine Triefeder zur Sittlichkeit, in ihm wirksam ist: so ist dieses doch noch nicht hinreichend, ihn gegen die Reizungen zum Laster genug zu verwahren, wenn hier nicht die subjektive Triebfeder von dem Wunsche nach Glückseligkeit, und der Hoffnung, dieselbige durch das höchste Wesen, als eine Vergeltung seiner Tugend, zu erhalten, dazu käme. Dieses hat seine Richtigkeit.

Aber eben so richtig bleibet auch folgender Satz: daß nur in so fern unsere Gesinnungen und Handlungen moralischen Werth haben, als sie aus Achtung gegen das Vernunftgesetz fliessen; in so fern aber auch noch andere Antriebe dazu wirken, (z. B. Hoffnung auf Glückseligkeit, auf Achtung, die uns andere Menschen beweisen u. s. w.) sind sie nicht rein moralisch. Der moralische Werth der Gesinnungen und Handlungen muß also nach dem größern oder geringern Antheile bestimmt werden, den die Selbstliebe, als Beweggrund, daran hatte. Das reine Gesetz wird durch die Vernunft erkannt, und wir wissen nicht nur, daß es möglich ist, ihm ohne allen Einfluß der Neigungen zu gehor-

chen, sondern finden dieses auch durch Erfahrungen (wenigstens zuweilen) bestätiget. Wenn aber auch die ganz reine moralische Tugend bei den Menschen selten zu finden wäre: so fühlen wir uns doch immer aus blosser Achtung gegen das Gesetz verpflichtet. Nur die sinnlichen Neigungen, welche mit ins Spiel kommen, und den Menschen von dem Vernunftgesetz abziehen wollen, machen es öfters nothwendig, daß er sich durch die erfreuliche Vorstellung von künftiger Vergeltung zum Ausharren in der Tugend, und zum Kampfe gegen das Laster Stärke verschaffe. Die Macht der religieusen Gefühle, welche sich mit der Ueberzeugung von Gottes Daseyn und Unsterblichkeit verbinden, kommen alsdann dem rein sittlichen Gefühle zu Hilfe. Sie dürfen das leztere nicht verdrängen, aber doch seinen Einfluß auf den sinnlichen Menschen verstärken. Also ist auch dieser Einwurf gegen das System der reinen Sittlichkeit ungegründet, weil in demselben die Triebfeder zur Tugend aus Religion fälschlich, als die einzige Triebfeder, vorgestellt wird, da doch vielmehr die Achtung gegen die Vernunft die Haupttriebfeder ist, welche von jener nur unterstüzt wird.

5) Man nimmt es als nothwendig an, daß ein höchstes Wesen existiren müsse, weil sonst die Harmonie zwischen der sittlichen und mechanischen Welt nicht erhalten werden könnte, die doch nach dem Ausspruche der Vernunft erhalten werden muß, wenn nicht in der Vernunft selbst die unauflöslichsten Widersprüche entstehen sollen. Aber könnte nicht auch ohne Gott von selbst die physische mit der sittlichen Welt nach einem nothwendigen Mechanismus zusammenstimmen, so daß Jeder nach dem Maase seiner Tugend auch glückselig würde? Wenn man nicht blos auf dieses Leben sähe, sondern auf die ganze Existenz: so läßt sich doch die Unmöglichkeit eines solchen Naturgangs, der ohne vermittelndes höchstes Wesen von selbst zur Erreichung des höchsten Gutes mitwirkte, nicht darthun. Also ist der moralische Beweis nicht hinreichend, uns von dem Daseyn eines solchen Wesens zu versichern, sondern stellt nur eine von den möglichen Arten auf, wie der Endzweck der Welt erreicht werden kan. Es bleibt unentschieden, ob nicht noch eine andere Art möglich wäre.

Was an sich objektiv möglich oder unmöglich sey, ohne Rücksicht auf das zu nehmen,

was Menschen denken können, muß freilich für uns immer unausgemacht bleiben. Aber so viel ist doch gewiß, daß Menschen wenigstens sich einen solchen blinden Naturgang, der ohne Absicht doch zu der Absicht, das höchste Gut zu befördern, züsammenstimmte, nicht denken können. Es bleibt immer die einzige begreifliche und auf unsere praktische Vernunft wirksame Vorstellung, sich ein höchstes Wesen zu denken, welches diese Zusammenstimmung der sittlichen und physischen Welt durch seine Allmacht bewirkt. Man vergleiche hiemit, was Kant in der Critik der praktischen Vernunft Seite 261 u. f. sagt.

6) Der moralische Beweis für das Daseyn Gottes kan doch nicht allgemeingültig werden, weil die Ausbildung der praktischen Vernunft sehr verschieden ist. Man muß doch erst Achtung gegen das Sittengesetz empfinden, und dasselbige als verbindend anerkennen; man muß in die Sittlichkeit den größten Werth des Menschen setzen, und aus diesem Princip die Idee des höchsten Gutes herleiten, woraus erst der Glaube an Gott fließt. Also gehört dazu viele Vorbereitung, um das Gemüth dazu empfänglich zu machen; viele sittliche Cultur, um sich

durch eine solche Schlußfolge aus praktischen Ideen von einer Wahrheit zu überzeugen. Scheint es also nicht, als ob man für Leute von wenig sittlicher Anlage, oder von unsittlichem und verdorbenem Charakter noch andere Beweise bedürfte, die leichter zu fassen sind? Wird man diese durch moralische Ideen, für die sie keinen Sinn haben, überzeugen können?

Wenn dieses Räsonnement auch völlig richtig wäre: so könnte es dem Werthe des moralischen Arguments doch nichts benehmen. Denn die Hauptfrage ist: ob dasselbige an sich wahr sey, und beweisende Kraft für die, welche es verstehen, habe? Demjenigen, der dieses zugiebt, kan man auch wohl einräumen, daß bei Menschen ohne einige sittliche Bildung der moralische Beweis unverständlich und unwirksam bleiben muß: eben so, wie die richtigsten Sätze der Naturlehre und Mathematik vielen Menschen unverständlich sind, welche sich um den Beweis nicht bekümmern, oder nicht Fähigkeit genug haben, um ihn zu fassen. Dieses benimmt aber der Richtigkeit desselbigen ganz und gar nichts. Allgemeingültig bleiben diese Sätze dennoch, wenn sie auch nie allgemeingeltend in der Welt werden sollten.

Dieses kan auch auf den morolischen Beweis angewendet werden. So lange in der Welt noch Menschen sind, die entweder zu wenige Fähigkeiten und moralische Anlage von Natur besitzen, ihn zu fassen, oder ihre Vernunft zu sehr von der Sinnlichkeit beherrschen lassen, oder aus vorgefaßten Meinungen und Eigensinn der Wahrheit ihr Herz verschließen, oder sich zu sehr an lange durchdachte Vorstellungen gewöhnt haben, und daher sich nicht leicht mehr in eine Ideenreihe, die ihnen neu ist, hineindenken können, ohne überall Widersprüche nach ihrer Meinung zu entdecken; so lange diese Ursachen bei manchen Menschen die Ueberzeugung von den Religionswahrheiten nach dem moralischen Beweise verhindern, wird derselbige freilich nicht allgemeingeltend werden, welches wahrscheinlich so bald noch nicht geschehen wird.

Aber die Schwierigkeiten sind auch nicht so gros, als sie von Einigen vorgestellt werden. Weil die Principien der Moral jedem Menschen ins Herz geschrieben sind, weil sie nicht erlernt werden müssen, sondern nur der Ausbildung bedürfen: so ist es möglich, daß die Postulate der praktischen Vernunft von Gott und Unsterblichkeit sehr bald überzeugende Kraft

erhalten können. Man muß sie nur nicht als positive Wahrheiten in die Vernunft hineintragen, nicht den Glauben daran auf Autoritäten stützen, sondern aus der Vernunft selbst entwickeln. Der Mensch muß von der Moral zur Religion geführt werden; er muß erst einigermaßen ein sittlich gebesserter Mensch seyn, wenn man ihm aus sittlichen Ideen die Religionswahrheiten darthun will. Bei einem Haufen von Lasterhaften, die kein Gefühl für den Werth der Tugend haben, würde es unmöglich seyn, etwas zu beweisen, was ohne Achtung gegen das Gesetz der Tugend nicht verstanden und nicht gefühlt werden kan. Aber solcher verderbter Menschen sind auch, wie ich glaube, verhältnißmäßig nur wenige in der Welt, und ihre Zahl wird immer mehr abnehmen, wenn die moralische Erziehung der Menschen mit mehrerm Ernste und Beziehung auf reine Tugend getrieben wird.

Es ist in der That eine niederschlagende Erfahrung, daß auch unter aufgeklärtern Nationen das System der Selbstliebe noch so weit ausgebreitet ist. Da ich hier Veranlassung nehme, etwas von den gefährlichen Folgen desselben zu sagen, so muß ich im Voraus bemerken,

daß hier die Rede nicht von manchen rechtschaffenen Männern seyn kan, die in ihrem Leben den Maximen des reinen Vernunftgesetzes folgen, und das Glückseligkeitssystem nur mit dem Munde bekennen. Freilich können auch diese durch Verbreitung ihrer Grundsätze vielen Schaden stiften, aber durch ihr Beispiel werden sie gewiß auf der andern Seite noch mehr Gutes bewirken. Aber wie gros ist die Anzahl derer, welche die Maximen der Selbstsucht durch Reden und Handlungen zugleich geltend zu machen suchen? " Thue alles um deines Vortheils willen; Handlungen, welche dir nichts nutzen, " sie mögen noch so edel scheinen, sind durch kein " Vernunftgesetz geboten. Alle deine Plane, " deine Dienstleistungen, deine scheinbare Aufopferungen müssen auf deinen eigenen Vortheil abzwecken, sonst bist du ein Thor, wenn " du dich aus Gründen der allgemeinen Menschenliebe dazu entschließest ". — Dieses sind die verderblichen Grundsätze, welche dem Menschen alle Würde rauben, und ihn zum Sklaven der Sinnlichkeit machen. Wer sein Herz nach ihnen bildet, kan ohnmöglich wahre Achtung für reine Tugend und ihre Verehrer haben. Er wird bei den edelsten und uneigen-

nützigsten Handlungen, die zum Wohle der Welt geschehen sind, immer geheime Triebfedern der Selbstliebe vermuthen, und alle rechtschaffene Menschen nach seinen eigenen Grundsätzen beurtheilen. Wie weit kan ein solches System führen, wenn es herrschend geworden ist? Seine Anhänger halten nichts für verboten, was sie zu ihren Absichten führet. Wenn sie nur klug sind, und ihren Plan verbergen, damit sie der Strafe und Verachtung anderer Menschen entgehen: so mögen daraus Volksaufruhr, Mord, Räubereien, Unterdrückung der Unschuld u. s. w. entstehen; dieses alles fichtet sie nichts an, weil sie ihren Vortheil erhalten, den sie nur allein suchen. Es würde überflüßig seyn, Beispiele aus der ältern oder der neuern Geschichte unserer Tage anzuführen, wodurch das, was hier gesagt worden, so oft bestätiget worden ist.

Dieses System der Selbstliebe untergräbt alle Religion. Was kan der Lehre von Gott, Vorsehung, künftiger Vergeltung, noch überzeugende Kraft geben, wenn das moralische Gefühl unter den unzähligen Begierden der Sinnlichkeit erstickt ist? Was soll den Lasterhaften antreiben, die Idee von sittlicher Zweckmäßig-

keit zu verfolgen, und den hohen Werth der Tugend vor allem andern Werthe hevorzuziehen? Was soll er sich unter einem moralischen Reiche denken, wo ein höchstes Wesen nach dem Maase des sittlichen Werths die Glückseligkeit vertheilt? Kan er sich von dem Daseyn eines solchen Weltrichters überzeugen, da er den Endzweck der Welt nicht kennet? Kan er eine Fortdauer nach dem Tode erwarten, da er das Ziel nicht kennt, nach welchem vernünftige Wesen in der ganzen Zeit ihres Daseyns streben sollen, und um dessen willen allein eine Fortdauer wünschenswerth seyn kan? Gewiß kan es nicht zu oft gesagt werden, daß hier die vorzüglichste Quelle der Irreligiosität und Sittenverderbniß zu suchen ist.

Ferne sey es also von uns, aus der Erfahrung, daß der moralische Beweis für Religionswahrheiten öfters so wenig Eingang bei den Menschen findet, einen Einwurf gegen die Brauchbarkeit und überzeugende Kraft desselben herleiten zu wollen. Er ist nicht schwer zu begreifen, und gewiß wirksam und beruhigend, wenn er ein Herz findet, das durch moralische Cultur für ihn empfänglich geworden ist. Laßt uns auf Mittel denken, wie wir dem zu großen

Hange zur Sinnlichkeit Einhalt thun, wie wir die Herzen der Menschen frühe mit Achtung gegen das reine Sittengesetz erfüllen: dann wird die Ueberzeugung von Religionswahrheiten von selbst Wurzel schlagen, und durch keine Speculationen des Skepticismus, durch keinen leichtsinnigen Spott des Freigeists so leicht wieder vertilgt werden können. Sittlichkeit und darauf gegründete Religion sind nicht einem Theile der Menschen, nicht allein den tiefdenkenden Forschern beschieden: sie gehören für alle Menschen, sowohl für Kinder als Alte, sowohl für Knechte als ihre Herren, sowohl für Europäer als ihre Negersklaven.

Es wird wohl nicht leicht zu besorgen seyn, daß Jemand dieses System der reinen Sittlichkeit mit den daraus fließenden Beweisen für die Religionswahrheiten, als ein neuerfundenes System ansehen sollte, welcher bedenkt, daß hierin nichts gelehrt wird, als was jedes Menschen Vernunft bei einiger Anleitung von selbst finden kan. Schon früh finden wir Spuren bei uncultivirten Völkern, daß sie einen Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster finden, und für jene Belohnung, für dieses Bestrafung erwarten. Der Mensch darf

nur zu einigem Nachdenken über sich und seine Bestimmung, sein Verhältniß zu der übrigen Welt, und über die Handlungen anderer Menschen gekommen seyn: so entsteht bald eine undeutliche Idee von einem Endzwecke bei ihm, worauf alle Anlagen zur Moralität gerichtet sind. Er denkt sich ein Ziel, nach welchem jeder Mensch streben muß, wenn er den Namen eines Rechtschaffenen verdienen will, und weil er aus Erfahrung bald lernt, daß in diesem Leben nicht immer eine gehörige Proportion zwischen innerm Werthe des Menschen und Wohlergehen angetroffen wird: so nimmt er als gewiß an, daß diese Abweichungen des Naturgangs von der Harmonie zur Sittlichkeit dereinst gehoben werden müssen, und daß daraus nach und nach ein vollkommneres Verhältniß der Glückseligkeit zu dem Werthe, den sich der Mensch selbst giebt, entstehen werde. Aus diesen leicht hervorkeimenden Ideen entstehet dann der Glaube an höhere und mächtigere Wesen, welche die Natur beherrschen, und sie als Mittel zur Vergeltung der Tugend und des Lasters gebrauchen. Die Vorstellung von diesen Göttern ist anfangs sehr unvollkommen. Vertheilte Macht unter Viele, Schwachheiten und Partheilichkeit, aber

doch beständige Hinsicht auf einen gewissen Endzweck — dieses sind die Grundzüge von den ersten rohen Ideen, die sich die Menschen von den Weltbeherrschern gemacht haben. Aber sie geben uns doch schon hinlänglich zu erkennen, daß die Vernunft bei einiger Cultur von selbst auf die Vorstellung von einer moralischen Weltregierung kommt, und nur einer weitern Ausbildung bedarf, um diese Vorstellungen von dem Sinnlichen, das ihnen anhängt, immer mehr zu reinigen.

Wir wenden uns nun, nach der Beantwortung der angeführten Einwürfe, welche das Wichtigste enthalten, was gegen den moralischen Beweis eingewendet worden ist, noch zu der Untersuchung, was durch denselben für die Erweckung und Belebung sittlicher Gefühle, und Verhütung schwärmerischer Vorstellungen gewonnen werden kan.

1) Wenn das Daseyn Gottes und seine Eigenschaften durch moralische Gründe bestimmt werden, und durch die Critik alle theoretische Erkenntniß in Ansehung des Uebersinnlichen aufgehoben wird: so kan die Theologie weder

in Theosophie, noch in Dämonologie ausarten. Der erstere Abweg besteht darin, daß die Vernunft sich von dem höchsten Wesen Begriffe macht, die überschwänglich sind, wobei sie sich nichts denken kan; der andere, daß sie zu anthropomorphistischen Vorstellungen herabsinkt. Wenn einmal zugegeben würde, daß wir im Stande wären, durch Speculation im Felde des Uebersinnlichen etwas theoretisch zu bestimmen, z. B. von der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von den Eigenschaften und dem Verhältnisse Gottes gegen die Welt: so würde keine Grenze mehr statt finden, wo die theoretische Vernunft in der Erweiterung ihrer Kenntnisse im Uebersinnlichen stille stehen müßte. Jeder Mensch könnte bei den abgeschmacktesten Vorstellungen, die er davon hätte, sich auf seine theoretische Vernunft berufen, und vorgeben, daß er dieses durch Nachdenken erfunden habe. Dieses müßte viele Verwirrungen nach sich ziehen. Aber durch den critischen Beweis von der Begrenzung der theoretischen Vernunft, und Zurückweisung derselben in das Feld der Erfahrung ist allen diesen schädlichen Anmaßungen ein Riegel vorgeschoben. Wir wissen nichts von Gott, als was die praktischen Vernunftprinci-

pien lehren, und dieses ist völlig hinreichend zu einer Grundlage der moralischen Religion.

2) Durch die Anmaßungen der Speculation würde die Religion ferner entweder in Theurgie oder in Idololatrie verwandelt werden. Erstere ist das Vorgeben mancher Schwärmer, daß ihnen Gedanken und Gefühle von übersinnlichen Wesen eingegeben würden, wonach sie sich in ihren Vorstellungen und Handlungen richten müßten. (Man erinnere sich z. B. an die Schwärmereien der sogenannten Inspirirten, Schwedenburg's u. a. m.) — Leztere bestehet in einem abergläubischen Wahne, sich dem höchsten Wesen durch andere Mittel, als durch moralische Gesinnungen wohlgefällig machen zu können. (Z. B. durch äussern Gottesdienst, Opfer, freiwillig übernommene Bußübungen, Wahlfahrten, Einsiedlerleben u. s. w.) Diese Irrthümer, welche so leicht alle wahre Religion untergraben können, werden am sichersten widerlegt, wenn man zeigt, daß unser Begriff von Gott, als dem Gesezgeber der Welt, blos aus dem Princip der reinen Moral fließen muß, und daß keine theoretische Bestimmung von Gott vorausgehen kan, auf der unsere Moralgeseze beruheten, sondern daß das Vernunft-

gesetz ganz unabhängig ist. Denn im gegenseitigen Falle würde allen Schwärmereien und Aberglauben der Weg gebahnt. Jeder könnte nach seinen vorgeblichen Einsichten Begriffe von Gott, als dem willkührlichen Gesetzgeber, aufstellen, und Niemand könnte ihn widerlegen, wenn die Theologie eine theoretische Wissenschaft wäre, wodurch die Kenntnisse von Gott noch immer mehr erweitert werden könnten. Alle theoretische Einsichten in die Natur des höchsten Wesen würden (wenn sie auch gegründet wären) dennoch sehr mangelhaft bleiben, und die Religion unmoralisch machen und verkehren. Aber wenn die praktische Vernunft für sich gesetzgebend ist: so bestimmt sie, a) was wir thun sollen, wenn wir den Endzweck unserer eigenen Vernunft, ohne Rücksicht auf alle andere Beziehungen, erreichen wollen; b) wie wir uns das höchste Wesen denken müssen, nemlich als das höchste Ideal reiner Sittlichkeit, dessen Daseyn wir glauben müssen, wenn wir den Endzweck der moralischen Vernunft erreichen wollen; und dessen Eigenschaften auf die Einrichtung dieser Welt zu Erreichung dieses großen Endzwecks Beziehung haben müssen.

Anmerkung. Die Einschränkung des theoretischen Vernünftelns ist nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Seelenlehre von großem Nutzen. Rationale Psychologie kan nie Pnevmatologie, eine erweiternde Wissenschaft über die Natur und Eigenschaften endlicher Geister, als Dinge an sich, werden; eben so wenig kan sie in Materialismus ausarten. Denn übersinnliche Dinge liegen ausser dem Kreise der Erfahrung, auf welche unser Erkenntnißvermögen eingeschränkt ist. Wir können nur so viel mit Gewißheit behaupten, daß die Natur unserer Seele von der Natur der körperlichen Dinge ganz verschieden ist, daß keine ihrer Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden kan. Ob die Seele unsterblich sey, ist eine Frage, die nur nach dem Princip der praktischen Vernunft beantwortet werden kan. Sie muß bejahet werden, weil die ewige Fortdauer unserer Seele die unumgänglich nothwendige Bedingung zur Erreichung des von der Vernunft aufgegebenen Endzwecks (der sittlichen Vollkommenheit) ist. Und dieser praktische Satz ist auch alles, was die rationale Psychologie enthalten kan, aber genug, um uns feste Ueberzeugung von der tröst-

lichsten Wahrheit zu gewähren. Alles andere, was wir durch Erfahrung von unserer Seele wissen, gehört zur Anthropologie des innern Sinnes, oder zur empirischen Psychologie.

3) Der praktische Glaube an Gott ist die Quelle der religieusen Gefühle von Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen zu ihm. Das lebhafte Gefühl von seiner Größe und Allmacht, wodurch er die ganze Schöpfung dem sittlichen Endzwecke gemäs regiert, schreckt uns ab, uns dem Hange der Sinnlichkeit zu überlassen, und dem erhabenen Endzwecke entgegen zu handeln. Dieses ist nicht Furcht vor den willkührlichen Befehlen eines Despoten, sondern Ehrfurcht vor dem mächtigen Wesen, nach dessen Plan wir für alles Böse, was wir gegen unser eigenes Vernunftgesetz thun, Vergeltung erhalten werden. Die Vorstellung seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte erfüllet uns mit Liebe zu ihm, mit dem ernstlichen Vorsatze, diesem erhabenen Ideale alles Guten nachzuahmen, und den Vorschriften, die er als Gesetzgeber der sittlichen Welt in unsere Vernunft gelegt hat, zu gehorchen. Die Ueberzeugung, daß die ganze Welt nach einer moralischen Gesetzgebung regiert wird, und daß uns kein Unglück treffen kan, welches

nicht zu unserm Besten gereicht, giebt uns Stärke zur Tugend, und Trost im Unglücke. Sie erfüllt uns mit Vertrauen zu Gott. Diese Antriebe zur Tugend, welche aus der Religion genommen sind, können neben dem Vernunftgesetze bestehen, ohne die eigentlich reine moralische Triebfeder zu schwächen. Sie dienen uns nur zur Unterstützung der Vernunft, und Bekämpfung der Sinnlichkeit, welche über einen Menschen ohne religieuse Ideen leicht zu viele Macht gewinnen könnte.

Druckfehler.

Seit.	Zeile.				
27	18	anstatt,	wegspielt,	lies,	wegspielt.
28	20	— —	besonders	—	besonderes.
87	4	— —	eine	—	einer.
135	13	— —	ungleiche	—	nüzliche.
—	16	— —	dicken	—	öden.
153	21	— —	den Neigungen	—	der Neigungen.
163	9	— —	bei	—	bei der.
177	7	— —	verwünschter	—	erwünschter.
188	3	— —	Verfasser	—	Vertheidiger.

Bey Schwan und Götz in Mannheim sind im Jahre 1791 folgende neue Verlags-Bücher erschienen.

Abbildung aller geistlichen und weltlichen Orden nebst einer **kurzen Geschichte** derselben rc. 44. 45. 46tes und letztes Heft; gr. 4. mit 12 ausgemalten Kupfern, 4 Rthl. sächsisch. (Das ganze Werk kostet gebunden 10 Carolins).

Agnes Bernauerin, ein vaterländisches Trauerspiel. Neue Auflage, mit Titelkupfer, gr. 8. 6 ggr.

Anekdoten zur Lebensgeschichte des Fürsten **Gregorius Gregoriewitsch Orlow**, mit Portrait, gr. 8. 18ggr.

Archenholz (J. W. von) Annalen der brittischen Geschichte vom Jahre 1790; 4 und 5ter Band, 8. mit Kupfer, jeder 1 Rthl. 8 ggr.

— — Kleine historische Schriften, 1ter Band, 8. 1 Rthl. 8 ggr.

Beroldingen (Franz von) die Vulkane älterer und neuerer Zeiten, physikalisch und mineralogisch betrachtet; 2 Theile, gr. 8. 2 Rthl. 8 ggr.

Dictionnaire de la langue françoise & allemande par *C. F. Schwan*, Tome 3ieme I-P, gr. in 4to, 3 Rthl. 16 ggr.

Die Einöde, ein Schauspiel in 4 Aufzügen von David **Beil**, gr. 8. 8 ggr.

Diezers Forstwirthschafts-Tabellen, worin das Stammholz vom geringsten bis zum stärksten Stamme nach Klaftern, Cubikschuh beschlagen und rund, und nach Preisen berechnet ist, mit einer Reduktionstabelle rc. 2 Theile, gr. Fol. 2 Rthl. 23 ggr.

Fiedlers (C. W.) allgemeines pharmaceutisch-chemisch-mineralogisches Wörterbuch für Apotheker, Chemisten, Mineralogen, 2ter Band, gr. 8. 1 Rthl. 20 ggr.

— — Anleitung zur Kenntniß des Thierreiches, nach den besten Schriftstellern, gr. 8. 16 ggr.

Franck (Joh. Peter) de curandis hominum morbis epitome prælectionibus academicis dicata. De Febribus Liber I. gr. 8. 22 ggr.

Gatterers (Ch. W. J.) Abhandlung von dem Handelsrange der Osmanischen Türken; 3 Abtheil. gr. 8. 22 ggr.

Gespräch (vertrautes) zwischen einem benachbarten deutschen und einem französischen Schultheissen über die Revolution Frankreichs, 8. 2 ggr.

Hausvater (der deutsche): ein Schauspiel in 5 Handlungen, von O. H. von Gemmingen. Neue Original-Auflage, gr. 8. 6 ggr.

Herchenhahn (Joh. Christ.) Geschichte der Entstehung, Bildung und gegenwärtigen Verfassung des Kaiserlichen Reichshofraths rc. 1ster Band, gr. 8. 2 Rthl. 8 ggr.

Hieroglyphen (chinesische), mit einem Titelkupfer, 8. 1 Rthl. 6 ggr.

Die Hoffnungslosen: eine Rittergeschichte aus dem Englischen, 8. 18 ggr.

Hofmanns (G. F.) lateinische Sprachlehre in systematischer Ordnung, gr. 8. 1 Rthl. 6 ggr.

Kling (Joh. Peter) vorschriftsmäßige Behandlung der Domainen-Waldungen in der Churpfalz, mit einer Forstkarte, gr. 4. 9 ggr.

Locke vom menschlichen Verstande. Zergliedert und geordnet von G. A. Tittel, gr. 8. 1 Rthl. 14 ggr.

Medicus (F. C.) philosophische Botanik, 2tes Heft, gr. 8. 12 ggr.

— — über nordamerikanische Bäume und Sträucher rc. gr 8. 10 ggr.

— — Pflanzen-Gattungen nach dem Inbegriffe sämtlicher Fruktifications-Theile gebildet, und nach dem Sexual-Pflanzen-Register geordnet; mit kritischen Bemerkungen, 1stes Heft, mit zwei Kupfertafeln, gr. 8.

Meusels (Joh. Georg) Museum für Künstler und für Kunstliebhaber, 12—16tes Stück, gr. 8. jedes 8 ggr.

Molly und **Urania**: eine Novelle, mit Kupf. 8. 20 ggr.

Mosers (F. C. von) patriotisches Archiv für Deutschland, 12ter Band, mit Kupf. gr. 8. 1 Rthl. 12 ggr.

P. Ovidii Nasonis Tristium Libri V. Epistolarum ex Ponto Libri IV. & Ibis, secundum optimas editiones, 8. 14 ggr.

P. Ovidii Nasonis Fastorum Lib. VI, 8. 10 ggr.
Real=Register über die 12 Bände des Moserischen patriotischen Archivs für Deutschland, gr. 8. 4 ggr.
Reise (eine kurze) in Westindien, mit Anekdoten und Charakterschilderungen; aus dem Engl. 8. 12 ggr.
la Roche (Sophie) Briefe über Mannheim, 8. 1 Rthl. 2 gr.
Schriften der Churfürstl. deutschen Gesellschaft in Mannheim, 1 — 5ter Band, 8. 1787—89. 3 Rthl. 8 ggr.
Semer (Mart. Engelb.) über die Bürgeraufnahme in Städten und Flecken, gr. 8. 8 ggr.
— — über die Polizeiverwaltung in Städten und Flecken, gr. 8. 9 ggr.
Snell's (F. W. D.) kurze Darstellung und Erläuterung der Kantischen Critik der ästhetischen Urtheilskraft, gr. 8. 18 ggr.
Ebendesselben 2ter Theil, gr. 8. 18 ggr.
Suckow's (D. Georg Adolph) Bemerkungen über einige chymische Gewerbe, gr. 8. 4 ggr.
Völlinger (J. A.) von den Gränzen des Rechtes, der Moral und der Klugheit ꝛc. gr. 8. 6 ggr.
Vorlesungen der Churpfälzischen physikalisch=ökonomischen Gesellschaft zu Heidelberg; 5ten Bandes 2ter Theil, nebst Registern über alle 5 Bände, gr. 8. 1 Rthl. 16 ggr.
— Staatswirthschaftliche ꝛc. 1ter Band, 1te und 2te Abtheilung, gr. 8. 2 Rthl. 6 ggr.
Zweiten Bandes 1ste Abtheilung, 1 Rthl. 2 ggr.
Winterwerbers (Hrn. Director) Lehrbuch der Gewerbwissenschaft, in Ansehung der Manufakturen, Fabriken und aller Kunstanstalten, welche auf die Handlung Beziehung haben, 1tes Bändchen, 8. 16 ggr.
Wundts (F. P.) Versuch einer statistischen Topographie des Churpfälz. Oberamtes Oppenheim, gr. 8. 10 ggr.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Snell, Friedrich Wilhelm Daniel, 1761-1827

Darstellung und Erläuterung der Kantischen Critik der ästhetischen Urtheilskraft

Bd.: Zweiter und lezter Theil

Mannheim 1792

Ph.sp. 782-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044451-1
VD18 90609786